مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة الخامسة عشرة	العدد ٥٧	صيف ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م

صاحب الامتياز: توفيق أحمد العوجي
كورنيش المزرعة – شارع أحمد تقي الدين
بناية كولومبيا سنتر – قسم أ – طابق ٤– بيروت – لبنان
هاتف: 707361-1-961+/ **فاكس**: 311183-1-961+
الموقع الإلكتروني: http: www.eiiit.org

الرقم الدولي: **ISSN 1729-4193**

مستشارو التحرير

المراسلات

Chief Editor, Islamiyat al Marifah
IIIT, 500 Grove St. 2nd Floor
Herndon, VA 20170, USA
E-mail: islamiyah@iiit.org

or

P.O.Box 9489 Amman 11191, Jordan.
Email: iokiiit@yahoo.com

محتويات العدد

كلمة التحرير

بحوث ودراسات

قراءات ومراجعات

تقارير مؤتمرات

عروض مختصرة

كلمة التحرير

التزكية في منظومة القيم الحاكمة

فتحي حسن ملكاوي

تشمل منظومة القيم الحاكمة، حسب رؤية شيخنا الدكتور طه العلواني ثلاث قيم أساسية هي: **التوحيد، والتزكية، والعمران**؛ فلا معنى للدين الإلهي بغير توحيد الله الخالق، وتزكية الإنسان المخلوق، لتمكنيه من حمل أمانة الخلافة في الكون، وعمران هذا الكون وبناء الحضارة فيه. فالإنسان المخلوق هو المخاطب بالوحي المنزل من الخالق الواحد، يؤمن بوحدانيته ويقرُّ بالعبودية له، ويوظِّف طاقته العلمية والعملية في إعمار الأرض، وترقية الحياة البشرية عليها، وهو بذلك يحقق مقصد التزكية: تطهيراً، وتنمية لنفسه وماله وعلاقاته.

ويمكننا أن نشتق من هذه المنظومة، التي تبدأ بتوحيد الخالق، وتزكية الإنسان، وتعمير الكون، كل القيم الأخرى؛ فالإنسان الذي يؤمن بوحدانية الله يجد الوحدانية والعبودية أمرين متلازمين، يرتبطان ارتباطاً مباشراً، ويجعلان الإنسان ملتزماً بتعليمات الوحي القرآني في الاتصاف بالتقوى، وإقامة مجتمع العدل، والأخوة الإنسانية، وأداء أمانة الاستخلاف، وتوظيف طاقاته في إعمار الكون وبناء الحضارات.

والحديث عن التزكية هو حديث عن مفهوم مركزي من المفاهيم القرآنية، وهدف هذا الحديث هو الاجتهاد في تقديم رؤية معرفية لهذا المفهوم من مرجعية قرآنية.

والتزكية مصطلح ومفهوم قرآني أساسي، يتخذ موقعاً مهماً ضمن منظومة القيم القرآنية؛ فالتزكية موضوعها الإنسان المستخلف، وهو موضوع الإصلاح في الواقع الإنساني. إصلاح الفرد والجماعة والأمة. والإنسان مادة وروح، والتزكية تشمل المادة والروح. وأي موضوع عن قضايا الإصلاح لا معنى له إلا إذا تعلَّق بالإنسان، واستهدف ترقيته في مراتب التزكية. والتزكية هدف العمران ووسيلته، فهي ليست مسألة مشاعر وخلجات وخواطر نفسية، مقصورة على مستوى الإصلاح الفردي، بل تدخل في صميم البناء الاجتماعي والعمران البشري.

وثمَّة عناصر مهمة لا بد أن يتضمنها الحديث عن التزكية، منها دلالات المصطلح القرآني للتزكية، وموقع التزكية في مدارس الزهد والتصوف والجهاد، والتزكية بوصفها مكوناً أساسياً من مقاصد الوحي.

أولاً: معجم ألفاظ التزكية في القرآن الكريم

وردت مشتقات الأصل الثلاثي من لفظ التزكية -زَكَوَ- تسعاً وخمسين مرة، منها: زَكَى، وزكَّى، ويُزَكِّي، وأزْكى، وزكياً، وزكاة، وازَّكى إلخ، ومنها اثنتان وثلاثون مرة بلفظ الزكاة؛ أي زكاة المال على وجه التحديد بمعنى التطهير والبركة والنمو، وأربع مرات بمعنى المدح والثناء، وأربع مرات بوصف التزكية مقصداً من مقاصد الوحي الأربعة، وبقية الآيات تتحدث عن مجالات مختلفة من التزكية بمعاني: التطهير والترقية والتنمية والزيادة في الحسن والنفع. ونكتفي في هذا المقام بعدد من المواقف لبيان بعض الدلالات المحددة التي يحملها لفظ التزكية في القرآن.

١. تزكية الفرد الإنساني:

تتحقق تزكية الفرد بدخوله في دائرة الإيمان: ﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُۥ يَزَّكَّىٰٓ﴾ (عبس: ٣) كما تتحقق في تجنُّب الدخول في جهنَّم: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلْأَتْقَى ﴿١٧﴾ ٱلَّذِى يُؤْتِى مَالَهُۥ يَتَزَكَّىٰ﴾ (الليل:١٧-١٨)، وعندما يكون عائد التزكية خاصًّا بالنفس ذاتها: ﴿وَمَن تَزَكَّىٰ فَإِنَّمَا يَتَزَكَّىٰ لِنَفْسِهِۦ﴾ (فاطر: ١٨). وقد تكون نفس الفرد نفساً زكيَّة، عندما تتصف بالإيمان والخير والصلاح والبر: ﴿أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً﴾ (الكهف: ٧٤) ﴿لِأَهَبَ لَكِ غُلَٰمًا زَكِيًّا﴾ (مريم:١٩)

٢. قد أفلح من زكاها: أطول قسم في القرآن الكريم:

ومما يلفت النظر أن أطول قَسَم في القرآن الكريم يتعلق بتزكية النفس: ﴿وَٱلشَّمْسِ وَضُحَىٰهَا ﴿١﴾ وَٱلْقَمَرِ إِذَا تَلَىٰهَا ﴿٢﴾ وَٱلنَّهَارِ إِذَا جَلَّىٰهَا ﴿٣﴾ وَٱلَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰهَا ﴿٤﴾ وَٱلسَّمَآءِ وَمَا بَنَىٰهَا ﴿٥﴾ وَٱلْأَرْضِ وَمَا طَحَىٰهَا ﴿٦﴾ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾ (الشمس: ١-١٠)

نلاحظ أن الله سبحانه يقسم بالعديد من مخلوقاته من الأشياء والأحداث والظواهر، ومن المؤكد أنه سبحانه يقسم بنفسه على شيء عظيم، يتضمنه جواب القسم. وجواب القسم في هذا السياق هو ﴿قد أفلح من زكَّاها، وقد خاب من دساها﴾ وهكذا يفلح ويفوز وينجح في بغيته مَن تَحَقَّق بالتزكية: وهي البعد عما يُغضِب اللهَ سبحانه من الآثام، والإكثار مما يُرضِي الله سبحانه من الأعمال الصالحة، وبذلك ترتفع قيمة النفس. وفي المقابل يخسر ويخيب مَنْ تَحَقَّق بالتَدْسِيَة: وهي الخصائص التي تحول بين صاحبها وفعل الصالحات، وحرمانها من الترقي والزيادة في الخير، والسمو بالنفس.

والنفس الإنسانية التي يتحقق لها الفلاح بالتزكية، وتُلْقَى في مهاوي الخيبة والخسران بالتدسية، هي الذات الإنسانية جسماً وعقلاً وروحاً، وهي الفرد الإنساني والجماعة الإنسانية. وللذات الإنسانية مال تمتلكه بتفويض من مالكه الأصلي، وهو الله سبحانه، ولها بيئة مكَّن الله للإنسان فيها واستخلفه عليها، ليسخِّر أشياءها وأحداثها وظواهرها في الإعمار، والبناء الحضاري. لكن محور التزكية في كل ذلك هو الوجدان الإنساني الذي يكون موضوعاً للترقية والتربية والتنمية. وهذا الوجدان وجدانان: وجدان نزوعي ووجدان إدراكي، والوجدان النزوعي له دوافع غريزية وحاجات مادية، ويرتبط بما يصفه القرآن بالنفس الأمارة بالسوء، النفس التي تنتهي إلى أنَّ الإنسان خلق هلوعاً. أما الوجدان الإدراكي فتمثله دوافع الفطرة البشرية في تلمس الحاجات الروحية، ويتحرك الإنسان معها من البعد المادي إلى الروحي، فتتكون لديه نفس لوامة، لا تزال تترقى في درجات التزكية لتصبح النفسَ المطمئنة، التي تستحق خطاب الله سبحانه لها: ﴿ٱرْجِعِيٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾ فَٱدْخُلِي فِي عِبَٰدِي ﴿٢٩﴾ وَٱدْخُلِي جَنَّتِي﴾ (الفجر: ٢٨-٣٠)

٣. تزكية المشاعر النفسية والعلاقات الاجتماعية:

وكثيراً ما يرد لفظ التزكية بمعنى التطهير والترقية للمشاعر النفسية وللعلاقات الاجتماعية. فعندما يحدث الطلاق بين الزوجين، فإنَّ النفوس ربما تكون مهيئة للبغضاء والشحناء وتقطع أواصر الحب والمودة، مما قد يدفع أهل الزوجة إلى عَضْلِها؛ أي منعها من العودة إلى زوجها، مع رغبة كل منهما في هذه العودة، فيخبرهم الله سبحانه أنَّ

في هذه العودة خيراً لهم جميعاً، وأنّ هذه العودة أطهر لقلوبهم من الريبة والشك، ولدوام الود والمحبة؛ فالمسألة هنا إذن مشاعر وخواطر نفسية تُزكِّي القلوب، وتحدد العلاقات والأنظمة القائمة في المجتمع، وتعالج القضايا الاجتماعية.

﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ إِذَا تَرَٰضَوْاْ بَيْنَهُم بِٱلْمَعْرُوفِ ۗ ذَٰلِكَ يُوعَظُ بِهِۦ مَن كَانَ مِنكُمْ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۗ ذَٰلِكُمْ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَأَطْهَرُ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة:٢٣٢)

فأزكى لكم إذن تعني: "أوفر للعِرض وأقرب للخير، فأزكى دال على النماء والوفر، وذلك أنهم كانوا يعضلوهن حَمِيَّة وحفاظاً على المروءة من لحاق ما فيه شائبة الحطيطة، فأعلمهم الله أنَّ عدم العضل أوفر للعرض، لأنَّ فيه سعياً إلى استبقاء الود بين العائلات التي تقاربت بالصهر والنسب، فإذا كان العضل إباية للضيم، فالإذن لهن بالمراجعة حلم وعفو ورفاء للحال..."[1]

وألفاظ "أزكى لكم" و"أزكى لهم" تتكرر في سياق ما قد يحيك في النفس نتيجة بعض الممارسات، فالاعتذار عن استقبال الضيوف في المنزل احتراماً للخصوصيات، وغضُّ البصر وحفظ الفرج صيانةً للأعراض، يرافقهما تطهير الضمير والشعور، وتطهير العمل والسلوك، وتطهير لحياة الفرد وسريرته وواقعه؛ إذ ترتفع به وبتصوراته إلى الملأ الأعلى، فيكون مستشعراً مراقبة الملأ الأعلى لخلجات قلبه وسلوك جوارحه ﴿وَإِن قِيلَ لَكُمُ ٱرْجِعُواْ فَٱرْجِعُواْ ۖ هُوَ أَزْكَىٰ لَكُمْ﴾ (النور: ٢٨) ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّواْ مِنْ أَبْصَٰرِهِمْ وَيَحْفَظُواْ فُرُوجَهُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا يَصْنَعُونَ لَكُمْ﴾ (النور: ٣٠)

٤. تزكية المال:

أما لفظ الزكاة بمعنى الفريضة المعروفة في أركان الدين الخمسة، فإن الإمام محمدا الطاهر ابن عاشور يقول: "لا أحسب استعمال الزكاة -بمعنى المال المبذول لوجه الله- ورد بهذا المعنى إلا في مصطلحات القرآن الكريم، و لم يرد بهذا المعنى قبل نزول القرآن الكريم."[2] ولما كانت صورة الزكاة قد بهتت في الحس المعاصر الذي لم يشهد نظام الإسلام في عالم الواقع، فإننا بحاجة إلى بيان موقع الزكاة في الدين، وفي شؤون الحياة

---

[1] ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**، ج٢، تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، ١٩٩٧م، ص٤٢٨.
[2] المرجع السابق، ج١٨، ص١٢.

الاقتصادية والاجتماعية، ذلك أن النظام الاقتصادي المعاصر يقوم على الفائدة الربوية، ولا يتصور أكثر الناس وجود نظام صالح يقوم على غير هذا الأساس، ولا يتصورون الزكاة أكثر من إحسان فردي لا ينهض على أساسه نظام عصري.

أما الزكاة في المفهوم القرآني فإنها ركن في الدين؛ ركن قسيم لشهادة التوحيد والصلاة والصيام والحج. والزكاة ركن فريد في النظام الاجتماعي العام، وظيفته تطهير النفس من الشح والاستعلاء على فتنة المال، والقيام بحق الجماعة وأعضائها. والزكاة ركن مهم في النظام الاقتصادي؛ فجباية المال في الإسلام عبادة، وهي سهم معلوم من مال الفرد يرده للمجتمع، وذلك عندما يصبح المال مملوكاً للفرد الذي يملك المال، ويملك حرية التصرف فيه؛ لأنّه كان نتيجة للسعي والكسب. وهو سهم يرتبط بالإنتاج والعائد الزراعي والصناعي والتجاري. وترتبط الزكاة بالمواعيد والمقادير؛ فالزكاة تجب في المال الذي يزيد عن مقدار محدد، في ما بقي موجوداً لدى مالكه بعد الحوْل، أو يدفع في مواعيد محددة، ﴿وآتوا حقه يوم حصاده﴾، وما يدفع منه هو نسبة مئوية تكون قيمتها ربع العشر، أو نصف العشر، أو العشر، أو الخمس، بحسب أصناف المال، وطبيعة العمل المبذول في كسبه. وقد تصل إلى نسبة المال الذي يصرف في مصالح المجتمع إلى مائة في المائة في حالة مصادر الطاقة التي لا تجوز فيها الملكية الخاصة.

والزكاة وسيلة مضمونة للبركة والزيادة ﴿ وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَا۟ فِىٓ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ فَلَا يَرْبُوا۟ عِندَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن زَكَوٰةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ ٱللَّهِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُضْعِفُونَ إذَا ﴾ (الروم: ٣٩) فمن أراد التجارة الرابحة التي تتضاعف فيها الأموال، فأَمامَه الزكاة.

والله سبحانه يَعِدُ الناس أن يكون معهم، ﴿وَقَالَ ٱللَّهُ إِنِّى مَعَكُمْ﴾ (المائدة:١٢) وما أعظمها من معية! لكن هذه المعية لا تتحقق إلا بشروط، والزكاة من هذه الشروط: ﴿لَئِنْ أَقَمْتُمُ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَيْتُمُ ٱلزَّكَوٰةَ وَءَامَنتُم بِرُسُلِى وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا ٱللَّهِ﴾ (المائدة: ١٢) معيَّة الله وعدٌ عظيم، تَهْدي الإنسان وتَكْفِيه، ولكنها معيَّةٌ مشروطة، فهي: "...طاعة له في التصرف وفق شرطه... وإقامة لأسس الحياة الاقتصادية على المنهج الذي يكفل ألا يكونَ المالُ دولةً بين الأغنياء، وألا يكون تكدسُ المال في أيد قليلة سبباً في الكساد العام، بعجز الكثرة عن الشراء والاستهلاك، مما ينتهي إلى وقف دولاب الإنتاج أو تبطئته، ويفضي إلى الترف في جانب والشظف

في جانب، وإلى الفساد والاختلال في المجتمع... كلٌّ هذا الشر تحول دونَه الزكاة، ويحول دونَه منهج الله في توزيع المال ودورة الاقتصاد... ."[٣]

ثانياً: تزكية الأمة في مقاصد الوحي

يظهر لفظ التزكية في القرآن الكريم في أربع آيات، تكون فيها التزكيـــة مقصـــداً مباشراً من مقاصد الوحي، ولا سيما في الوحي المتزل على خاتم الأنبياء محمد صلّى الله عليه وسلّم. وهذه الآيات هي بالتحديد:

- ﴿ رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿١٢٨﴾ رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ (البقرة: ١٢٨-١٢٩)

- ﴿ كَمَآ أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُواْ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة: ١٥١)

- ﴿ لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴾ (آل: عمران ١٦٤)

- ﴿ هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّۦنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴾ (الجمعة: ٢)

ففي الآية الأولى دعاء إبراهيم عليه السلام إلى ربه سبحانه: أن يجعل من ذريتـــه "أمَّة مسلمة"، وأن يبعث في هذه الأمة "رسولاً منهم" ليحقق لهم أربعة مقاصد، هي: يتلو عليهم آيات الله، ويعلمهم الكتاب، ويعلمهم الحكمة، ويـــزكيهم. وفي الآيـــات الثلاث الأخرى بيان مَنِّ الله وتفضُّله بالاستجابة لدعاء نَبيِّ الله إبراهيم بمجيء الأمـــة المسلمة وبعث نبيّها محمد صلّى الله عليه وسلّم. ونكتفي هنا بتســـجيل ملحـــوظتين، الملحوظة الأولى أن التزكية قد وردت في دعاء إبراهيم عليه السلام في الموقع الرابع من المقاصد، لكن التزكية في الآيات الثلاث الأخرى قد وقعت في الترتيب الثاني بعد تلاوة الآيات. والملحوظة الثانية أن التزكية كانت في حق الأمة المسلمة التي كانت دعوة نبي

[٣] قطب، سيد. **في ظلال القرآن**، القاهرة: دار الشروق، مجلد ٢، جزء ٦، ص٨٥٧.

الله إبراهيم عليه السلام، وفي الأمة التي يخاطبها الله سبحانه: كما أرسلنا فيكم، وفي أمة المؤمنين، وأمة الأميين. فلم يكن مقصد التزكية إذن، ولا أيٌ من المقاصد الثلاثة الأخرى، يتعلق بالفرد وتربية نفسه، وبناء شخصيته، وترقية وجدانه، وإنما كان يتعلق ببناء الأمة وتربيتها.

وترسم هذه الآيات الأربع منهاجاً في تربية الأمة يتكون من أربعة أركان، تتكامل فيما بينها، وتتضافر مكوناتها في بناء الأمة، وفي رسم صورتها وتحديد خصائصها. الركن الأول هو تلاوة الآيات؛ ويتضمن ذلك محو الأمية، والارتفاع إلى مستوى التكريم الإلهي بتلاوة آياته والانتفاع بما فيها. والركن الثاني هو التزكية، وتشمل خصائص الطهر والبركة والتنمية، والركن الثالث هو تعليم الكتاب؛ أي تعليم ما فيه من علم وهدى. أما الركن الرابع فهو تعليم الحكمة؛ أي تعليم مادة الكتاب وثمرة تعليمه، وهي الإصابة في القول والفعل والعمل، واكتساب ملكة البصر بالأمور، ووضعها في نصابها، ووزنها بموازينها، وإدراك أسبابها وغايتها.

ثالثاً: التزكية في مدارس الزهد والتصوف والجهاد

في عهد الصحابة ظهر ميل عن بعضهم لاختيار الزهد نمطاً معيناً من السلوك الاجتماعي في العلاقة مع الناس، وهو نمط تطور فيما بعد ذلك إلى شيء من العزلة، عندما تزايدت مظاهر الاحتفال بالدنيا لدى بعض الفئات، وتواترت الفتن السياسية، وانتهى الأمر إلى تحول الزهد والعزلة إلى ما عرف بالتصوف؛ فمضمون التصوف أساساً هو الزهد في متاع الدنيا، والإكثار من أعمال التقرب إلى الله سبحانه، ولا شك في أنَّ ذلك من صور التزكية، والتدين الإسلامي بصورة عامة. لكنَّ الأمر أخذ بعد ذلك صوراً من التجمع في فئات محددة يقوم أفرادها بالالتزام بتعليمات قيادة محددة، وأنماط من السلوك المحدد، في مجالات العبادة والذكر، وفي مجال العلاقات بين أفراد الجماعة، كما انتهت إلى استخدام مفردات ومصطلحات خاصة، قد يكون لها في الظاهر العام دلالات معينة، ولكن لها دلالات أخرى في الباطن الخاص بالجماعة أو بشيخ الجماعة. ومثال ذلك ما عرف في بعض نظم التصوف بالمنظومة الثلاثية: (**التخلي – التحلي – التجلي**). فإذا كان التخلِّي يعني ضرورة الإقلاع عن الآثام،

وكان التحلِّي ضرورة الأخذ بالصفات الفاضلة، فإن ممارسة التخلي والتحلي إلى مستوى معين يمكن أن يدخل فيه "المريد السالك" حالةً من الشفافية الروحية، والرفعة الوجدانية، يسموها التجلَّي، حين يستشعر السالك فيها تجلّي الحضرة الإلهية عليه.

لكن بعض ممارسات التصوف شهدت ألواناً من السلوك البدعي والألفاظ البدعية، وبقيت بعض ممارساته ضمن دائرة المألوف من الزهد والترقي في مراتب التزكية، كما عرفت بعض جماعات التصوف ألواناً من الجهاد ضد أعداء الدين، وعملت على نشر الدين في كثير من البقاع في إفريقيا وآسيا.

ومن الممكن أن نتخيل أن التزكية ألوان من الجهاد؛ جهاد للنفس: والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا، وجهاد بالنفس: وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم، وجهاد بالمال؛ فالذي يؤتي ماله فإنه يتزكى.

خاتمة:

وهكذا فإن التزكية تكون للفرد ولمشاعر النفس، وخلجات القلب، وسلوك الجوارح، فقد أفلح من الناس من تزكَّى، حين يتفضل الله عليه بالتزكية. وتكون التزكية للجماعة والأمة؛ فالنبي المبعوث للأمة يزكيها، يزكي علاقات الناس، وأنظمة الحياة. وتكون التزكية للمال، فزكاة المال تطهير، وبركة، وتنمية، لمال الفرد ومال المجتمع.

والله يزكي من يشاء.

اللهم آت نفوسنَا تقواها وزكِّها أنت خيرُ من زكَّاها... آمين

بحوث ودراسات

القصد في القرآن الكريم بين التكويني والتشريعي: مقاربة مقاصدية

عبد الرزاق وورقية[*]

مقدمة:

إن القصدية بمعنى انتفاء العبث والتنَـــزُّه عنه هي من مقتضيات الصفات الإلهيـــة: الإرادة والحكمة...، ومن لوازم أفعاله عزّ وجل، ولما كان خلق الكون مِن فعله، فقـــد كان هذا الفعل مقصوداً، والمستقرئ لآيات التسخير والخلق يقطع بأنَّ العـــالَم خُلـــق لأجل الإنسان، والإنسان خلق لأجل معرفته عزّ وجل، لقوله تعـــالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦)

ولما كان الخَلْق قصداً تكوينياً، وطلبُ المعرفة من الإنسان قصداً تشريعياً، تحصّـــل من ذلك أنَّ القصد التكويني استلزم القصد التشريعي واقتضاه، ومن هنا ثبتت قصـــدية الخطاب القرآني وتنَـــزُّهه عن اللغو، ومن ثمّ فكلُّ آية أو كلمة أو حرف في القـــرآن الكريم لم يقع إيراده عارياً عن الفائدة والحكمة، سواء علم السامع للخطاب بذلك أو لم يعلم؛ فالخطاب القرآني ذو امتداد دلالي مقاصدي يتجاوز الدلالة الوضعية للألفاظ. وعند النظر في نصوص القرآن في ضوء أبعادها المقاصدية، ميّز علماء الشـــريعة بـــين نوعين من القصد؛ أحدهما يؤول إلى الإرادة التكوينية، والثاني يرجـــع علـــى الإرادة التشريعية، وفي انتظار هذا الاستنباط الذي يرجع فضله إلى أهل المقاصد كان الناس في حيرة من أمرهم، فاختلفت الآراء في العقائد الإسلامية، وتعددت المـــذاهب، ونشـــأ اضطراب فكري في علم الكلام، ومردّ هذا هو الخلط الواقع في مسألة الإرادة الواردة

---

[*] أستاذ الأصول والمقاصد- جامعة سـيدي محمـد بـن عبـد الله فـاس- المغـرب. البريـد الإلكتـروني: ourkia@gmail.com

في كتاب الله، فعدم التمييز بين مقتضياتها القصدية وأنواعها في القرآن الكريم أظهر التعارض بين القائلين بالجبر والقائلين بالاختيار، فبلغ الأمر بأحد الفريقين إلى حدود إنكار القدر أي القصد التكويني، وبالفريق الآخر إلى إلغاء التكليف؛ أي القصد التشريعي، إلا أن أهل المقاصد حاولوا تجاوز الإشكال بالبرهان على مقاربة جديدة لهذا الموضوع الشائك جداً، سائرين على منهج التمييز بين مقتضيات الإرادة الإلهية الواردة في القرآن الكريم.

وفي هذا المقال سوف نحاول إيراد طرف مما توصلوا إليه، وسيظهر للمتأمل أنهم استطاعوا وضع حد لكثير من النزاعات الكلامية والفقهية؛ إذ حددوا الضوابط والقواعد والفروق، وكل ذلك في ضوء مقاصد الشريعة الكلية، وقد ارتأينا اختصار ما حرروه في الباب على وجه يتضح به منهجهم في معالجة كثير من القضايا المتعلقة بالموضوع، فقد بسطت الموضوع في ستة مباحث متكاملة وهي: القصد والإرادة في القرآن الكريم، ومقاصد القرآن التكوينية، ومقاصد القرآن التشريعية، والفروق بين القصدين: التكويني والتشريعي، والكشف عن القصد التشريعي من خلال القصد التكويني، وبعض المقتضيات الدلالية للمقاصد القرآنية.

أولاً: القصد والإرادة في القرآن الكريم

١. مفهوم القصد:

القصد في لسان العرب وضع لعدة معان منها: الاستقامة، والعدل، والوسط والاعتماد والأَمّ، وإتيان الشيء، والكسر... .[١] ورأى ابن جنّي أنّ أصل "قصد" ومواقعها في كلام العرب: الاعتزام والتوجه والنهوض.[٢] والظاهر أن ابن جني جمع تلك المعاني المتقاربة وعبَّر عنها بالاعتزام والتوجه والنهوض.

[١] ابن منظور، **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، د.ت.، مادة قصد، ٣/٣٥٣-٣٥٥. وانظر أيضا:
- الرازي، محمد بن أبي بكر. **مختار الصحاح**، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، طبعة جديدة، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، مادة قصد، ج١/٢٢٤.

[٢] ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ٣/٣٥٣.

فإذا عُرّف القصد بأنه التوجه والاعتزام، فالمقصد مصدر منه أي المتوجه إليه، ومنه "قصدت قصده نحوت نحوه."[٣] فالمقصد هو المعتمد وهو المراد، "ومنه القصيد من الشعر، قال ابن جني: سمي قصيداً لأنه قصد واعتمد وإن كان ما قصر منه واضطرب بناؤه نحو الرمل والرجز شعراً مراداً مقصوداً."[٤]

وأما من حيث الاصطلاح الشرعي، فقد توجه لفظ القصد إلى عدة معان أبرزها: الإرادة، والنية، والحكمة...، ففي معنى النية فسروا حديث إنما الأعمال بالنيات[٥] بالقاعدة الفقهية الكبرى: "الأمور بمقاصدها،"[٦] ومن ثم أكدوا أن حقيقة النية هي القصد.[٧]

وفي معنى الإرادة، فقد ورد عند أهل العقائد في سياق إثبات الإرادة لله تعالى: "أن المريد هو القاصد لوقوع أحد طرفي الممكن،"[٨] وبرهنوا على أن "لا مرجح لاختصاص الممكن بأحد الجائزات عليه بدلاً من مقابله إلا الإرادة: وهي قصد الفاعل إلى فعل ذلك الجائز."[٩]

أما معنى الحكمة فقد ورد مقروناً بمعنى الإرادة، ذلك أن أهل الأصول عرَّفوا المقاصد الشرعية بالمعاني والحكم المرادة من قبل الشارع، قال العلامة ابن عاشور:

[٣] ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ٣٥٣/٣، والرازي، **مختار الصحاح**، مرجع سابق، ص٢٣٤.

[٤] ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ٣٥٤/١.

[٥] رواه البخاري في: **الجامع الصحيح**، كتاب بدء الوحي، باب بدء الوحي، حديث رقم: ١. وانظر الحديث في:
- مسلم، **الصحيح**، كتاب الإمارة، باب قوله إنما الأعمال بالنية وأنه يدخل فيه الغزو وغيره، دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٩٧٦م.
- الترمذي، **السنن**، كتاب فضائل الجهاد عن رسول الله، باب ما جاء فيمن يقاتل رياء وللدنيا، دار الفكر، ١٩٨٣م، حديث رقم: ١٥٧١.

[٦] السيوطي، جلال الدين. **الأشباه والنظائر**، دار الفكر، د.ت.، من ص ٦ إلى ص٣٦. وانظر:
- الشاطبي، أبو إسحاق. **الموافقات**، تحقيق: الشيخ عبد الله دراز، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.، ٢٤٦/٢ فما بعدها.

[٧] السيوطي، **الأشباه والنظائر**، مرجع سابق، ص٢٢.

[٨] السنوسي، أبو عبد الله. **شرح السنوسية الكبرى**، تحقيق: عبد الفتاح عبد الله بركة، الكويت: دار القلم، ط١، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م، ص١٣٥.

[٩] المرجع السابق، ص١٣٦.

"مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشـــريع أو معظمها."[١٠]

ومن هنا يتبين أنَّ قصد الشرع هو إرادته، ومقاصد الشرع هي حكمه ومعانيـــه المرادة، لذلك عرّف العلماءُ التفسيرَ بأنَّه "كشف معاني القرآن، وبيان المراد،"[١١] ومـــن ثَمَّ درج المفسرون على القول: "مراد الله تعالى من الآية كذا..." وعلى هـــذا ظهـــر الترادف بين المقاصد والمعاني المرادة، حتى عنون أحدهم كتابه في التفسير بـــــ "فـــتح البيان في مقاصد القرآن."[١٢]

وخلاصة القول: إن القصد في اصطلاح أهل الشرع يرجع إلى معنيين بـــارزين، أحدهما: النية وهذا ينصرف إلى القصد عندما يضاف إلى المكلف.[١٣] والثـــاني: الإرادة وهو الظاهر في نسبة القصد إلى الله جلّ وعلا، ومنه المقصد وهو المراد، والمقاصد هي المعاني والحكم المرادة. ومن ثم يكون البحث في مقاصد القرآن هو في الأساس بحث في مراداته، وتتنوع مقاصد القرآن بتنوع مراداته، فالقصد في القرآن الكريم تابع للإرادة.

٢. القصد والإرادة في القرآن الكريم:

أثبت جمهور أهل الكلام صفة الإرادة لله تعالى، وقالوا: "ويجب أن يُعلـــم أن الله مريد على الحقيقة لجميع الحوادث والمرادات."[١٤] واستدلوا على ذلـــك بأدلـــة نقليـــة وأخرى عقلية:

أما الأدلة النقلية فهي كثيرة منها: قوله تعـــالى: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ (هـــود: ١٠٧) وقوله عزّ وجل: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥) وقولـــه

---

[١٠] ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٨م، ص٥٠.

[١١] الزركشي، بدر الدين. **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، صـــيدا-بـــيروت: المكتبـــة العصرية، ٢/١٤٩.

[١٢] فتح البيان في مقاصد القرآن للعلامة القنوجي.

[١٣] الباقلاني، أبو بكر بن الطيب. **الإنصاف**، تحقيق: عماد الدين أحمد حيـــدر، بـــيروت: عـــالم الكتـــب، ط١، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م، ص٥٣.

[١٤] المرجع السابق، ص٥٣.

تبارك وتعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمۡ﴾ (النساء: ٢٨) والأحاديث في إثبات صفة الإرادة للباري تعالى كثيرة.

ومن الأدلة العقلية التي أوردوها على إثبات الإرادة:

أولاً: تبعاً للتعريف السابق للإرادة، قالوا إنَّ "الله جلّ وعلا خصص الحوادث بأحد الطرفين الجائزين عليها، وكل من كان كذلك فهو مريد، فينتج: الله جلّ وعلا مريد."[١٥]

ثانياً: ما ثبت من ترتيب الأفعال واختصاصها بوقت دون وقت، ومكان دون مكان، وزمان دون زمان، وهذا يدل على أنه أراد أن يكون هذا قبل هذا، وهذا بعد هذا، وهذا على صفة والآخر على صفة غيرها، وهذا من مكان، وهذا من مكان آخر، إلى غير ذلك.[١٦]

ثالثاً: إنَّ المَلِك إذا جرى في مُلْكِه ما لا يريد، دلَّ ذلك على نقصه أو ضعفه أو عجزه، والله تعالى موصوف بصفات الكمال، لا يجوز عليه في مُلْكِه نقص ولا ضعف ولا عجز.[١٧]

هكذا ثبتت صفة الإرادة عند أهل الكلام انطلاقاً من أدلة القرآن الكريم القطعية، فضلاً عن شواهد العقل المؤيدة.

إلا أنَّ المعتزلة أثاروا قضية خطيرة في علم العقائد كانت السبب في تلقيبهم بـ"القدرية"، ومفادها أن العباد قد يفعلون ما هو مخالف لإرادة الله؛ ككفر الكافر، ومعصية العاصي... . وهذه المسألة -وكما هو معلوم- أدخلت أهل الكلام في مناقشات حول القضاء والقدر، وقضايا التخيير والتسيير، وما إلى ذلك من الأمور التي أثارت زوابع كلامية إلى الآن، واستمر الجدال في هذه القضايا الاعتقادية حتى أفضت مسألة "الإرادة" على ما يبدو إلى هذا النوع الخطير من التشكيكات والشبهات، خاصة

---

[١٥] السنوسي، **شرح السنوسية**، مرجع سابق، ص١٣٥.

[١٦] الباقلاني، **الإنصاف**، مرجع سابق، ص٥٥.

[١٧] المرجع السابق، ص٢٢٣.

فيما يتعلق بتعطيل التكاليف استناداً إلى القدر؛ إذ قد "يسبق إلى أفهام كثير من النـــاس أن القضاء والقدر إذا كان قد سبق فلا فائدة في الأعمال."[١٨]

وقد برع المتأخرون من أهل الأصول والمقاصد في توجيه المسألة بنفي جميع الشبه عليها، فبحثوا في الإرادة الواردة في القرآن -المرجعية العليا- فلم يجدوها على ضـــرب واحد، وإنما هي على ضربين باعتبار مقتضياتها ومتعلقاتها:

الضرب الأول: راجع إلى قصد الله في خلقه وكونه، والضرب الثاني: راجـــع إلى قصد الله تعالى في شرعه وأحكامه ودينه، ومن الأوائل الذين تنبهوا لهذا التقسيم الإمام القرافي في كتابه الموسوم بـــ"نفائس الأصول في شرح المحصول"، ففي سياق رده على المعتزلة قال: "مراد الله تعالى من الخَلْق ما هم عليه من طاعة ومعصية، فيأمر بما لا يريد في حق العاصي، ويريد ما لا يأمر به وهو المعاصي من العصاة، وفي حق المطيع مـــراده منه هو ما أمره به، فما يفترق الأمر مـــن الإرادة، والإرادة مـــن الأمـــر إلا في حـــق العصاة."[١٩]

فواضح من هذا القول أنه يقصد بـــالأمر الإرادة التشـــريعية، وبـــالإرادة الإرادة التكوينية القدرية؛ إذ يؤكد هذا قائلاً: "وأما من حيث الوضع الإلهي ومـــا وضـــع الله تعالى في العالَم من الأسرار، فهذا بمعزل من الأحكام الشرعية."[٢٠]

وبرهن القرافي على هذا التمييز بإيراد مثال افتراضي قال فيه: "فكما نقطع بأنَّ الله تعالى خيّرنا بين بناء دار في هذه البقعة ودار في تلك البقعة، فإذا اخترنـــا أحـــدهما -والحكم في الجميع الإباحة بالإجماع- أمكن أن يقول صاحب الشرع أو المخبر عنـــه

---

[١٨] المرجع السابق، ص٢٤.

[١٩] القرافي، شهاب الدين. **نفائس الأصول في شرح المحصول**، مكة المكرمة، الرياض: مكتبة نزار مصطفى البـــاز، ط١، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م، ٢٣٢٣/٥. والمقصود من كلام القرافي هنا هو أن الأمر التشريعي متطابق مع الإرادة الكونية في حق المطيع حيث أمره الله شرعاً بما أراده منه قدراً، أما العاصي فلا يتطابق في حقه الأمر مع الإرادة الكونية بل يختلفان، لأنه أُمِر شرعاً بأمر غير مراد من جهد القصد التكويني، ولكن هو لا يعلم شيئا عن قَدَره، وإنَّما الإنسان ــ مطيعا كان أو عاصيا ــ مأمور بالاشتغال بالتشريع العملي الذي هو معلوم عنده، أمَّا الذي هو في عداد الغيب غير مكلف به، والاشتغالُ به لا طائل منه.

[٢٠] المرجع السابق، ٢٣٤٠/٥.

أصبتم في اختيار هذه البقعة للبناء، ولو اخترتم تلك البقعة، لكانت الدار مشؤومة، فإن الله تعالى قد وضع هذه مباركة، ووضع تلك مشؤومة، ... فالحكم واحد، والعواقب مختلفة؛ إذ ليست من الأحكام الشرعية الخمسة بل من أحكام القضاء والقدر."[٢١]

فتقريره هذا يدل على أن هناك أحكاماً قدرية كونية راجعة إلى الإرادة القدرية، وهناك الأحكام الشرعية الراجعة إلى الإرادة التشريعية.

وهذا التفريق نفسه اتخذه العلامة ابن القيم موضوعاً لكتابه النفيس "شفاء العليل"، وأقام الأدلة على أن الإرادة في القرآن الكريم نوعان، قال: "والإرادة أيضاً نوعان؛ فالكونية كقوله تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ (هود: ١٠٧) وقوله: ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً﴾ (الإسراء: ١٦) والدينية كقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥)"[٢٢] واسترسل تبعاً لهذا التمييز بإيراده وجوهاً كثيرة من الضربين: كالحكم والقضاء والكتابة والأمر... إلى غير ذلك من مقتضيات النوعين التي سيأتي تفصيلها إن شاء الله.

واستطاع الشاطبي كذلك توجيه كثير من المسائل المقاصدية بالاهتداء إلى هذا التقسيم؛ إذ قال: "إن الإرادة جاءت في الشريعة على معنيين، أحدهما: الإرادة الخلقية القدرية المتعلقة بكل مراد، فما أراد الله كونه كان، وما أراد أن لا يكون فلا سبيل إلى كونه، والثاني: الإرادة الأمرية المتعلقة بطلب إيقاع المأمور به، وعدم إيقاع المنهي عنه."[٢٣] وأورد الشاطبي تبعاً لذلك التمييز أمثلة وشواهد من القرآن لكلا النوعين، وأشار إلى أنها كثيرة جداً.[٢٤]

---

[٢١] المرجع السابق، ٥/٢٣٤٠، وهذا المثال افتراضي للدلالة على التمييز بين القصدين، ولا ينبغي أن يفهم منه الشؤم بمعنى التطير المنهي عنه، فهو ليس المقصود في عبارة القرافي.

[٢٢] ابن قيم الجوزية، **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**، دار الفكر، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م، ص٢٧٨.

[٢٣] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ٣/٩٠-٩١.

[٢٤] المرجع السابق، ٣/٩٢.

وبناء على هذا يتأكد الفرق بين إرادتين؛ أي بين قصدين: القصد الكوني والقصد الشرعي. وبجهل هذا الفَرْق وقعت الفِرَق المتطرفة في الزلل العظيم، وهذا ما أكده الشاطبي؛ إذ قال: "ولأجل عدم التنبه للفَرْق بين الإرادتين وقع الغلط في المسألة."[٢٥]

وتجدر الإشارة إلى أنه -حسب علمي- قلما ردَّ المتكلمون من أهل السنة ببيان هذا الفرْق، فأغلب من تنبَّه لهذا المتأخرون من أهل الأصول والمقاصد، واضطرهم للكلام عن الإرادة خوضهم في التعليل والمقاصد، باستثناء بعض إشارات الباقلاني في كتابه "الإنصاف"؛ إذ نوَّع معاني "القضاء" الوارد في القرآن إلى عدة أنواع، منها ما يرجع إلى القصد التكويني، ومنها ما يرجع إلى القصد التشريعي، وقد جاء هذا في سياق رده على المعتزلة: "فإن قيل: فعلى كم وجه ينقسم القضاء؟ قيل له على وجوه كثيرة: منها قضاء يكون بمعنى الخلق، وذلك قوله تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾ (فصلت: ١٢) يعني خلقهن، ويكون القضاء بمعنى التسليط والخلق، وهو قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ ٱلْمَوْتَ﴾ (سبأ: ١٤) يعني خلقنا وسلّطنا عليه الموت، ويكون بمعنى الإخبار والإعلام وهو قوله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِي ٱلْكِتَٰبِ لَتُفْسِدُنَّ فِي ٱلْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ﴾ (الإسراء: ٤) يعني أعلمناهم وأخبرناهم. ويكون القضاء بالمعنى الأمر، قال الله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ (الإسراء: ٢٣)

ويكون القضاء بمعنى الحكم والإلزام، يقال: قضى القاضي على فلان بكذا، أي أوجبه عليه، وألزمه إياه، وحكم به عليه، فإن الله تعالى قضى بالمعاصي والكفر بمعنى أراده وخلقه وقدره ولا يجوز أن يكون بمعنى أمر به واختاره دينا وشرعا ولا مدحه ولا يثيب عليه."[٢٦]

وأكد الباقلاني كذلك على أن غياب مثل هذا التمييز مدعاة للوقوع في تلبيس المبتدعة، فقال: "فاعلمْ هذه الجملة وتحققْها تسلمْ من شُبَه المبتدعة وتلبيسهم على العوام ومن لا فهم له."[٢٧]

---

[٢٥] المرجع السابق، ٩٢/٣.

[٢٦] الباقلاني، **الإنصاف**، مرجع سابق ص٢٢٨-٢٢٩.

[٢٧] المرجع السابق، ص٢٢٩.

وبالتمييز بين ضربي الإرادة وبين القصدين، استطاع المحققون حَلَّ كثير من الإشكاليات، والمسائل العقدية والأصولية والمقاصدية. وقرروا أن القرآن من حيث هو كلام الله الموجه لعباده على سبيل التكليف بمقتضاه، متضمن للقصد التشريعي، كما هو مخبر عن القصد التكويني، ما يعني أن هناك مقاصد قرآنية تشريعية، وأخرى كونية. ونظراً لأهمية الضربين وفائدهما في موضوع بحثنا، فإنني سوف أتطرق إلى كل ضرب بنوع من التفصيل والتمثيل وإلى ما يميزه عن غيره، مع بيان العلاقة القائمة بين النوعين.

ثانياً: مقاصد القرآن التكوينية

إذا علمنا مما سبق أنَّ الإرادة في القرآن الكريم على ضربين، أحدهما يرجع إلى القصد الكوني، والثاني إلى القصد التشريعي، فإنَّه ثبت كذلك أن الله تعالى قد أفصح في كتابه عن بعض مقاصده في كونه وفي خَلْقه، ووردت هذه المقاصد بأسماء شتى، وعلى قدر تعدد الأسماء تعددت أنواع المقاصد التكوينية.

ومن هذه الألفاظ التي عبَّر بها القرآن الكريم عن هذه الأنواع: الإرادة، والقضاء، والحكم والكتابة، والأمر والإذن والجعل، والبعث والإرسال والإنشاء....[٢٨]

١. الإرادة الكونية:

وهي الأصل في كل هذه الأنواع؛ إذ إنّ الله تعالى -كما ثبت سابقاً- يريد شرعاً ويريد قدراً، ولكل من النوعين مقتضياته. والقرآن الكريم أبان عن هذه المقتضيات بعدة عبارات ومعانٍ ترجع كلها إلى أحد نوعي الإرادة، والتمييز بينهما هو الذي حلَّ كثيراً من الإشكاليات العقدية والتكليفية، فقد وردت في القرآن الكريم بقسميها الشرعي والكوني.

[٢٨] والمعول عليه في هذه الأنواع هو ما أورده العلامة ابن قيم الجوزية في كتابه شفاء العليل، والإمام الشاطبي في كتابه الموافقات.

والإرادة في اللغة: الطلب والاختيار.[٢٩] وفي القرآن الكريم وردت بمعانٍ منها: الطلب، والأمر، والقصد، والنزوع إلى الشيء، والحكم، والاختيار...، قال الراغب الأصفهاني: "فمتى قيل أراد الله كذا فمعناه حكم فيه أنه كذا وليس كذا،"[٣٠] أي إنَّه اختار وقصد.... وقد وردت بمعنى القصد الكوني كثيراً كقوله عزّ وجل: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ (هود: ١٠٧) وقوله عزّ وجل: ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً﴾ (الإسراء: ١٦) وقوله: ﴿إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾ (هود: ٣٤) وقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ (القصص: ٥) ففي هذه الآيات يخبر الله جلّ وعلا عن إرادته وقصده الكوني في إهلاك القرية... وفي المَنّ على المستضعفين...

٢. الأمر الكوني:

ورد الأمر في القرآن الكريم بمعانٍ عديدة، منها الشأن، ومنها التكليف والإبداع....[٣١] ومنها ما يدخل في مقتَضى الإرادة الكونية، ومنها ما يدخل في مقتضى الإرادة التشريعية. فالأمر الكوني كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢) وكقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾ (القمر: ٥٠) فعبّر عن سرعة إيجاده بأسرع مما يدركه وهمنا.[٣٢]

٣. القضاء الكوني:

ورد القضاء في القرآن الكريم بعدة معانٍ كذلك، وأهمها المعنى الموافق لمقتضى الإرادة الإلهية في الخَلق والتكوين والإيجاد والتقديم، فالقضاء الكوني القدري كقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ ٱلْمَوْتَ﴾ (سبأ: ١٤) وقوله عزّ وجل: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَيْهِ ذَٰلِكَ ٱلْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هَٰٓؤُلَآءِ مَقْطُوعٌ مُّصْبِحِينَ﴾ (الحجر: ٦٦) وقوله جلّ وعلا: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ

---

[٢٩] الفيومي، أحمد بن علي. **المصباح المنير**، لبنان: مكتبة لبنان، ١٩٩٠م، ص ٩٣.

[٣٠] الأصفهاني، الراغب. **معجم مفردات ألفاظ القرآن**، ضبط: إبراهيم شمس الدين، بيروت: منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ص٢٣٣.

[٣١] المرجع السابق، ص٣١-٣٢.

[٣٢] المرجع السابق، ص٣٢.

﴿فِي يَوْمَيْنِ﴾ (فصلت: ١٢) إشارة إلى إيجاده الإبداعي.[٣٣] فهذا النوع من القضاء هو من الإرادة الكونية التي لا خروج لأحد عنها.[٣٤]

٤. الكتابة الكونية:

من مقتضيات القصد التكويني كذلك، ما أفصح عنه الحق سبحانه بلفظ "الكتابة"؛ إذ وردت الكتابة في القرآن الكريم بمعانٍ كثيرة منها: الإثبات والتقدير والإيجاب والفرض والعزم، ووجه ذلك أن الشيء يراد ثم يُقال ثم يُكْتَب.[٣٥] قال الله عزّ وجل في بيان الشق التكويني من الكتابة: ﴿كَتَبَ ٱللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا۠ وَرُسُلِيٓ﴾ (المجادلة: ٢١) وقال تعالى: ﴿قُل لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا﴾ (التوبة: ٥١) يعني ما قدره وقضاه.[٣٦]

٥. التحريم الكوني:

التحريم في اللغة: المنع، "والممنوع يسمى حراما"[٣٧] وقد جاء في القرآن الكريم بهذا المعنى، ومنه ما يرجع إلى القصد الكوني، ومنه ما يرجع إلى القصد الشرعي، وقد ميز بينهما الراغب الأصفهاني، فقال: "الحرام الممنوع منه إما بتسخير إلهي، وإما بمنع قهري، وإما بمنع من جهة العقل، أو من جهة الشرع، أو من جهة من يرتسم أمره."[٣٨] ومن التحريم الكوني قوله عزّ وجل: ﴿وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ ٱلْمَرَاضِعَ مِن قَبْلُ﴾ (القصص: ١٢) وقوله تعالى: ﴿فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً﴾ (المائدة: ٢٦) وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ﴾ (المائدة: ٧٢) فتأمل استلزام المخالفة في القصد التشريعي للمعاقبة في القصد التكويني.

---

[٣٣] المرجع السابق، ص٤٥٣.
[٣٤] ابن قيم الجوزية، **شفاء العليل**، مرجع سابق ص٢٨٠.
[٣٥] الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، مرجع سابق، ص٤٧٢-٤٧٣.
[٣٦] المرجع السابق، ص٤٧٢-٤٧٣.
[٣٧] الفيومي، **المصباح المنير**، مرجع سابق، ص٥١.
[٣٨] الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، مرجع سابق، ص١٢٨.

٦. الإذن الكوني:

ومن مقتضيات إرادته ومشيئته –سبحانه– وقصده، إذنه عزّ وجل، ومنه الكوني ومنه الشرعي، واستعمل في القرآن الكريم بمعانٍ عدة منها: الإرادة، والأمر، والمشيئة، والرضا...، ومعلوم أنها كلها راجعة إلى الإرادة بضربيها، فمن الإذن الكوني: قوله عزّ وجل: ﴿وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ (البقرة:١٠٢) قال ابن القيم: "أي بمشيئته وقدره،"[٣٩] وقوله جلّ وعلا: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ (النساء: ٦٤) أي بإرادته وأمره،[٤٠] وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ (يونس: ١٠٠) "فمعلوم أن فيه مشيئته وأمره."[٤١]

٧. الحكم الكوني:

كقوله عزّ وجل: ﴿قَٰلَ رَبِّ ٱحْكُم بِٱلْحَقِّ﴾ (الأنبياء: ١١٢) أي افعل ما تنصر به عبادك وتخذل به أعداءك.[٤٢]

٨. الجعل الكوني:

ورد الجعل في القرآن الكريم بمعنى الفعل، والصنع، والإيجاد، والتكوين، والتصيير...، وجميعها من مقتضيات الإرادة الإلهية بنوعيها: الكوني والشرعي؛ فالكوني كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ (الأنعام: ١) أي أوجدها.[٤٣] وقوله تعالى: ﴿جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا﴾ (الشورى: ١١) وهذا النوع كثير في الكتاب العزيز.

---

[٣٩] ابن قيم الجوزية، **شفاء العليل**، مرجع سابق، ص٢٨٢. وانظر أيضاً:
– الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، مرجع سابق، ص٢١.

[٤٠] الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، مرجع سابق، ص٢١.

[٤١] المرجع السابق، ص٢١.

[٤٢] الغزالي، أبو حامد. **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، تعليق: زكريا عميرات، بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، ط١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ص٢٨٠.

[٤٣] الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، مرجع سابق، ص١٠٦.

٩. البعث الكوني:

البعث في القرآن الكريم قصد به التوجيه، والإيجاد، والتقييض، والتسيير.... والذي يرجع منه إلى القصد التكويني، ما أخبر به الله تعالى عن بعثه للغراب في قصة ولدي آدم في قوله عزّ وجل: ﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ (المائدة: ٣١) وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَآءَ وَعْدُ أُولَىٰهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَآ أُو۟لِى بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ (الإسراء: ٥) وقوله تعالى: ﴿وَٱلْمَوْتَىٰ يَبْعَثُهُمُ ٱللَّهُ﴾ (الأنعام: ٣٦) أي يخرجهم ويسيرهم إلى يوم القيامة.[٤٤]

١٠. الإرسال الكوني:

وقد جاء في القرآن الكريم بهذا المعنى غالباً ومنه الكوني ومنه الشرعي، فمن الكوني قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّآ أَرْسَلْنَا ٱلشَّيَٰطِينَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا﴾ (مريم: ٨٣) وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ ٱلرِّيَٰحَ﴾ (الفرقان: ٤٨) وقوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَا ٱلسَّمَآءَ عَلَيْهِم مِّدْرَارًا﴾ (الأنعام: ٧)

ثالثاً: مقاصد القرآن التشريعية

سبق تعريف الإرادة بأنها "قصد الفاعل إلى فعل أحد طرفي الممكن،"[٤٥] وثبت بذلك أنَّ القصد مطابق للإرادة عندما يضاف إلى الشرع، وعليه يصبح القصد الشرعي هو مراد الشرع. ويضاف إلى هذا التعريف قَيْد يُخرج الشق الكوني من القصد، فيصبح القصد الشرعي هو مراد الشارع من خَلْقه من جهة الدين، وعلى هذا التعريف بالضبط درج الإمام الشاطبي في موافقاته؛ إذ يقول: "فإذا رأيت في هذا التقييد إطلاق لفظ القصد وإضافته إلى الشارع فإلى معنى الإرادة التشريعية أشير وهي أيضا إرادة التكليف."[٤٦] فيدخل في مراد الشرع الأحكام الشرعية ومقاصدها؛ إذ "الشريعة أحكام تنطوي على مقاصد ومقاصد تنطوي على أحكام."[٤٧]

---

[٤٤] المرجع السابق، ص٦٣.

[٤٥] السنوسي، **شرح السنوسية الكبرى**، مرجع سابق، ص١٣٦.

[٤٦] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ٩٢/٣.

[٤٧] الفاسي، علال. **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٣، ١٩٩٣م، ص٤٣.

وهذا القصد التشريعي أبان عنه القرآن الكريم بطرق كثيرة، وبأساليب وألفاظ عديدة درج عليها العرب في كلامهم، وقد فصّل الأصوليون في مراتب البيان عن القصد الشرعي، إلا أنه لا بدّ من ذِكر مجموعة من الوجوه استدركها بعضهم، وهي في مقابل ما ذُكر في القصد التكويني؛ إذ نجد في القرآن الكريم، الإرادة الشرعية، والقضاء الشرعي، والأمر الشرعي، والكتابة الشرعية، إلى غير ذلك من تجليات القصد التشريعي.

١. الإرادة الشرعية:

كقوله عزّ وجل: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥) فلو كانت هذه الإرادة كونية لما حصل العسر لأحد من المكلفين.[٤٨] وقد استطاع ابن القيم -رحمه الله- بهذا التمييز أن يحل الإشكال الواقع بين القدرية والمثبتة حول استلزام الأمر للإرادة، يقول في ذلك: "وبهذا التفصيل يزول الاشتباه في مسألة الأمر والإرادة هل هما متلازمان أم لا؟ فقالت القدرية: الأمر يستلزم الإرادة واحتجوا بحجج لا تندفع. وقالت المثبتة: الأمر لا يستلزم الإرادة واحتجوا بحجج لا تندفع. والصواب أن الأمر يستلزم الإرادة الدينية ولا يستلزم الإرادة الكونية، فإنه لا يأمر إلا بما يريده شرعاً وديناً، وقد يأمر بما لا يريده كوناً وقدراً، كإيمان من أمره ولم يوفقه للإيمان مراد له ديناً[٤٩] ولا كوناً، وكذلك أمر خليله بذبح ابنه ولم يرده كوناً وقدراً...."[٥٠] وإلى هذا المعنى التوفيقي نفسه ذهب الشاطبي قائلاً: "فالله عزّ وجل أمر العباد بما أمرهم به فتعلقت إرادته بالمعنى الثاني -يعني الشرعية- بالأمر إذ الأمر يستلزمها؛ لأن حقيقته إلزام المكلف الفعل أو الترك، فلابد أن يكون ذلك الإلزام مراداً، وإلا لم يكن إلزاماً،

---

[٤٨] ابن قيم الجوزية، **شفاء العليل**، مرجع سابق، ص٢٨٠.

[٤٩] المقصود أن إيمان الإنسان المأمور بالإيمان مراد شرعا حتى وإن لم يكن مرادا قدرا (أي لا يوفق إلى الإيمان)، وهنا يتجلى عدم استلزام القصد التشريعي للقصد التكويني، وإمكان اختلافهما على فعل واحد.

[٥٠] المرجع السابق، ص٢٨٠-٢٨١.

ولا تصور له معنى مفهوم، وأيضاً فلا يمكن مع ذلك أن يريد الإلزام مع العرو[٥١] عن إرادة إيقاع الملزم به على المعنى المذكور، لكن الله تعالى أعان أهل الطاعة فكان أيضاً مريداً لوقوع الطاعة منهم، فوقع على وقف إرادته بالمعنى الأول وهو القدري، ولم يعن أهل المعصية فلم يرد وقوع الطاعة منهم فكان الواقع الترك وهو مقتضى إرادته بالمعنى الأول."[٥٢] أي الكونية، وبهذا يتفق الشاطبي مع ابن القيم في القول بأن الأمر يستلزم الإرادة الدينية الشرعية، ولا يستلزم الإرادة الكونية.[٥٣]

٢. الأمر الشرعي:

كقوله عزّ وجل: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا﴾ (النساء: ٥٨) وهذا النوع كثير لفظاً ومعنى...، وهو من الإرادة الشرعية التي يخرج عنها العصاة.[٥٤]

٣. القضاء الشرعي:

وهو ما حكم الله به شرعاً على خلقه كي يمتثلوا له، ومن ذلك قوله عزّ وجل: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ (الإسراء: ٢٣) "أي أمر وشرع ولو كان قضاء كونياً لما عبد غير الله."[٥٥]

٤. الكتابة الشرعية:

تم التعبير بلفظ "الكتابة" عن تشريع أحكام عديدة في القرآن الكريم، ففي إيجاب الصيام –على سبيل المثال– قال الله عزّ وجل: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ (البقرة: ١٨٣)

---

[٥١] العرو: الخلو، جاء في لسان العرب:" قال الأزهري: يقال: هو عِرْوٌ من هذا الأمر كما يقال هو خِلْوٌ منه. والعِرْوُ: الخِلْو، ... ورجلٌ عِرْوٌ من الأَمْر لا يَهْتَمُّ به" مرجع سابق، ٤٨/١٥. والمقصود هنا من العبارة: الإلزام غير المصحوب بإرادة إيقاع الفعل.

[٥٢] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ٩١/٣.

[٥٣] المرجع السابق، ٩١/٣.

[٥٤] ابن قيم الجوزية، **شفاء العليل**، مرجع سابق ص٢٨١.

[٥٥] المرجع السابق، ص٢٨٠.

٥. التحريم الشرعي:

كذلك هو طريق لإثبات الأحكام الشرعية ومقاصدها من جهة قصد النهي والحظر والمنع. كقوله عزّ وجل: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ (النساء: ٢٣) وقوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ (المائدة: ٤)

٦. الإذن الشرعي:[٥٦]

وهو كذلك طريق للإفصاح عن الإباحة الشرعية في كثير من النصوص، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ (يونس: ٥٩)

٧. الحكم الشرعي:

كقوله عزّ وجل: ﴿ذَٰلِكُمْ حُكْمُ اللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ﴾ (الممتحنة: ١٠)

٨. الجعل الشرعي:

كقوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِن بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ﴾ (المائدة: ١٠٣) أي ما شرع ذلك ولا أمر به إلا فهو مخلوق له، واقع بقدره ومشيئته.[٥٧] وقوله عزّ وجل: ﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِّلنَّاسِ﴾ (المائدة: ٩٧) فهذا كما أكد ابن القيم يتناول الجعلين الكوني والشرعي.[٥٨]

٩. البعث الشرعي:

دلَّ به الله تعالى على قصده في إرساله لرسله، كقوله عزّ وجل: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾ (الجمعة: ٢) وقوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ (البقرة: ٢١٣)

---

[٥٦] المرجع السابق، ص٢٨٢.

[٥٧] المرجع السابق، ص٢٨٢.

[٥٨] المرجع السابق، ص٢٨٢.

١٠. الإرسال الشرعي:

يقرب معناه من "البعث الشرعي" ذلك أنه استعمل في سياق الكلام عن القصد الشرعي من بعث الرُّسل فقال عزّ وجل: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ ﴾ (التوبة: ٣٣) وقال عزّ وجل أيضاً: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَآ إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَٰهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَآ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا ﴾ (المزمل: ١٥).

هذه بعض الأنواع التي تثبت أن الإرادة في القرآن الكريم وردت على ضربين، أحدهما: يرجع إلى القصد التكويني أي ما أراده الله تعالى في كونه من جهة القدر. والثاني يرجع إلى القصد التشريعي، أي ما أراده عزّ وجل من جهة دينه وشرعه، وإلى الضرب الثاني يستند الأصوليون في نسبة المقاصد إلى الشارع كما رأيناه عند الشاطبي.

رابعاً: الفروق بين القصدين: التكويني والتشريعي

إن المفهوم العام لمقاصد القرآن الذي يشمل جميع معاني القرآن -والذي درج المفسرون وعامة أهل العلم على استخراجه والكشف عنه- تصرف فيه أهل المقاصد بالتخصيص، ذلك أنهم قصروه على ما يرجع إلى القصد التشريعي أو مسمى "مقاصد الشريعة"؛ أي "المعاني والحِكَم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة."[٥٩] وإلى هذا انصرف تعريف العزِّ بن عبد السلام لمقاصد القرآن؛ إذ قال: "ومعظم مقاصد القرآن الأمر باكتساب المصالح وأسبابها والزجر عن اكتساب المفاسد وأسبابها."[٦٠]

وإذا تبين التمايز الواقع بين النوعين من مقاصد القرآن، فلا بدّ من ذكر فروق موجودة بينهما؛ إذ بها يتضح هذا التمايز والتقابل. فمن خلال التتبع الدقيق لما ورد –سابقا– حول القصد والإرادة في القرآن الكريم، نجد أن هناك فروقاً دقيقة بين القصد الكوني والقصد الشرعي، ومنها:

---

[٥٩] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص٥١.
[٦٠] ابن عبد السلام، العز. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، بيروت: مؤسسة الريان، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م، ٩/١.

١. إن القصد الكوني حاكم على جميع العباد إنسهم وجنهم، كافرهم ومؤمنهم، ولا يخالف مقتضاه الواقع البشري أبداً، وهذا ما عبَّر عنه بعض العلماء بـ "العبودية الاضطرارية أو القهرية"، بخلاف القصد التشريعي الذي هو حاكم على المكلفين، وقد يخالفه الواقع البشري عندما تقع المعصية أو الكفر، وموافقته متروكة للاختيار، لذلك عبِّر عنه بـ "العبودية الاختيارية"، وفي هذا المعنى قال الشاطبي: "المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبد لله اضطراراً."[٦١]

فالعبادة المقصودة شرعاً هي العبادة الاختيارية، أما الاضطرارية فهي واقعة قهراً، وخارجة عن مقدور المكلف. قال الراغب الأصفهاني في بيان العبادة الاختيارية التابعة للقصد التشريعي: "العبادة فعلٌ اختياري منافٍ للشهوات البدنية، تصدر عن نية يراد بها التقرب إلى الله طاعة للشريعة."[٦٢] فالقصد التشريعي ترجع الموافقة فيه إلى التصرف البشري الاختياري. وقولهم (اختياري) "يخرج منه الفعل التسخيري والقهري،"[٦٣] التابع للقصد التكويني.

٢. إن القصد التكويني لا يتعلق به تكليف في الغالب إلا من حيث الإيمان والتسليم بمقتضياته، ومن ذلك الإيمان بالقضاء والقدر، الذي هو أحد أركان الإيمان. أما القصد التشريعي فيهدف إلى التكليف أصلاً وكل مقتضياته تكليف، وبيان هذا: أنه قد ثبت في علم المقاصد أن "قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها"[٦٤] لما ثبت في الأصول من "أن شرط التكليف أو سببه القدرة على المكلف به فما لا قدرة للمكلف عليه لا يصح التكليف به شرعاً وإن جاز عقلاً."[٦٥] لذلك لم يقع التكليف برفع أو إزالة الأوصاف الجبلية التابعة للقصد التكويني، التي "طبع عليها الإنسان

[٦١] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ١٢٨/٢.
[٦٢] الراغب الأصفهاني،أبو الحسين القاسم بن محمد، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، لبنان: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ص١٥٧.
[٦٣] المرجع السابق، ص١٥٧.
[٦٤] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ٨٢/٢.
[٦٥] المرجع السابق، ٨٢/٢.

كالشهوة إلى الطعام والشراب."[٦٦] ولما كانت كل أمور القصد التكويني غير داخلة تحت اختيار ومقدور المكلف كان التكليف بها لا يصح.

٣. إن القصد التكويني له تَعلُّق بالأفعال والذوات الممكنة، والقصد الشرعي لا يتعلق إلا بالأفعال،[٦٧] لما ثبت أنه لا يصح التكليف بما هو خارج عن مقدور المكلف، والذوات خارجة عنه، قال الشاطبي: "إذا ظهر من الشارع في بادئ الرأي القصد إلى التكليف بما لا يدخل تحت قدرة العبد، فذلك راجع في التحقيق إلى سوابقه أو لواحقه أو قرائنه."[٦٨]

ومما يدل على هذا أن ما ورد في القرآن من "نسبة التحليل والتحريم والكراهة والإيجاب والاستحباب إلى الأعيان"[٦٩] عُدّ عند العلماء من مجاز الحذف؛ "إذ لا يتصور تعلق الطلب بالأجرام، وإنما تطلب أفعال يتعلق بها،"[٧٠] فشرط التكليف "أن يكون الفعل مقدوراً عليه، والأجرام لا يتعلق بها قدرة حادثة... فما لا يتعلق به قدرة ولا إرادة فلا تكليف به."[٧١] وبناء على ذلك انصرف تحريم الميتة في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ﴾ (المائدة: ٤) إلى تحريم أكلها وتحريم الأمهات في قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمۡ أُمَّهَٰتُكُمۡ﴾ (النساء: ٢٣) إلى تحريم الزواج بهن، وهذا هو المقصود الشرعي من ذلك....

٤. تبعاً لما سبق يفترق القصد الشرعي عن القصد التكويني في الموضوع؛ فموضوع القصد التكويني الكون كله بجميع مخلوقاته وأجرامه...، وقد يتسع ليشمل

[٦٦] المرجع السابق، ٢/٨٣.
[٦٧] القرافي، **نفائس الأصول**، مرجع سابق، ٣/١١٥١.
[٦٨] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ٢/٨٢.
[٦٩] العز بن عبد السلام. **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**، بيروت: دار المعرفة، د.ت.، ص٢.
[٧٠] المرجع السابق، ص٢.
[٧١] العز بن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**، مرجع سابق، ص٣، وانظر أيضاً:
- القرافي، **نفائس الأصول**، مرجع سابق، ٣/١٣٣١ و٤/١٦٢٧.

جميع الغيبيات التي استأثر الله بعلمها...، أما موضوع القصد التشريعي فهو أفعال المكلفين القلبية والجوارحية للحكم عليها بما ثبت عن الشارع الحكيم.

٥. المتتبع لأقسام الخطاب القرآني كما وردت عند أهل الأصول والمنحصرة في الخبر والإنشاء،[٧٢] يجد أن أغلب مقتضيات القصد التكويني ورد بها الخطاب الخبري، وأن أغلب مقتضيات القصد التشريعي ورد بها الخطاب الإنشائي، ومما يدل على هذا: ما ثبت عند الأصوليين من أن الإنشاء أمر ونهي؛[٧٣] إذ "الأوامر والنواهي إنشاء متفق عليه في الجاهلية والإسلام" كما أثبت ذلك القرافي،[٧٤] وعن طريقهما تم الإفصاح عن المقاصد الشرعية في القرآن والسنة. ومن ثم رأى الشاطبي "مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي" المسلك الأول للكشف عن المقاصد الشرعية،[٧٥] وإن دخل في الأوامر والنواهي الكاشفة للمقاصد ما هو ضمني وغير تصريحي من الأوامر والنواهي. ومن جهة أخرى فإن أهل الأصول رأوا أن من الفروق بين الإنشاء والخبر أن "الأخبار تتبع مدلولاتها،"[٧٦] ويعنون بالتبعية أن الخبر "تابع لتقرر مخبره في زمانه ماضياً كان أو حاضراً أو مستقبلاً،"[٧٧] وهذا الأمر منطبق تماماً على مقتضيات القصد التكويني، إذ إنّ الله تعالى كثيراً ما أخبر عن أقداره في خلقه عن الواقعة في الماضي والمتوقعة في المستقبل. ومن ذلك إخباره عن خلقه السموات والأرض والإنسان، وكل المخلوقات وإخباره عن إهلاكه القرون الكافرة الماضية إلى غير ذلك مما يمكن عدّه سنناً إلهية كونية.

[٧٢] قال الأسنوي: "ثم إن الكتاب العزيز ينقسم إلى خبر وإنشاء، لكن نظر الأصولي في الإنشاء دون الإخبار لعدم ثبوت الحكم بها غالباً". انظر:
- الأسنوي، جمال الدين. **نهاية السول في شرح منهاج الوصول**، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ١/١٧٧.

[٧٣] فهم قسموا الخطاب إلى إنشاء وخبر. وفسروا الإنشاء بالأمر والنهي، ينظر:
- الأسنوي، **نهاية السول**، مرجع سابق، ١/١٧٧.

[٧٤] القرافي، **نفائس الأصول**، مرجع سابق، ١/٢٧.

[٧٥] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ٢/٢٩٨.

[٧٦] القرافي، **نفائس الأصول**، مرجع سابق، ١/٢٣.

[٧٧] المرجع السابق، ١/٢٣.

خامساً: الكشف عن القصد التشريعي من خلال القصد التكويني

يُعدّ القصد التكويني مسلكاً من مسالك الكشف عن المقاصد الشرعية، وعلى الرغم من عدم تعلق التكليف بالقصد التكويني، إلا أنه يُستنبط من سياقه مقصد شرعي وذلك لوجوه هي:

الوجه الأول: مفاده أن ورود الإخبار بالقصد التكويني في القرآن الكريم ليس مقصوداً لذاته، وإنما لأجل تثبيت أمور تكليفية منها: توحيد الله تعالى، والإيمان بأقداره وإرادته وجميع صفات كماله، وقد ذهب بعض العلماء إلى أكثر من هذا، وهو أن الصفات الإلهية ذكرت في القرآن الكريم لتثمر تكليفاً، يقول العز بن عبد السلام: "أخلاق القرآن ضربان: أحدهما التخلق بخصائص العبودية كالذل والإذعان، والثاني التخلق ببعض صفات الربوبية كالعدل والإحسان."[٧٨] وقد خاض في بيان أمثلة ما قرره، ونذكر منها:

- صفة الحياة: قال: "أما دليل الحياة فقوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلۡحَيُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ (غافر:٦٥) وقوله: ﴿ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ ﴾ (البقرة: ٢٥٥) وأما ثمرة معرفتها، فالتوكل عليه والالتجاء إليه."[٧٩]

- صفة القدرة؛ إذ يقول: "وأما دليل القدرة فقوله: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ ﴾ (البقرة: ٢٨٤) ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ مُّقۡتَدِرًا ﴾ (الكهف: ٤٥) وأما ثمرة معرفتها: فالإجلال، والمهابة ورجاء الإنعام، وخوف الانتقام لشمول قدرته لأنواع ما نفع وضر وساء وسر.[٨٠]

---

[٧٨] العز بن عبد السلام. **شجرة المعارف والأحوال**، تحقيق: إياد خالد الطباع، دمشق: دار الطباع، ط١، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م، ص٣.

[٧٩] المرجع السابق، ص٢٣.

[٨٠] المرجع السابق، ص٢٣.

- صفة العلم: "وأما علم الله فدليله قوله: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾ (النـــور: ٣٥) ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمًا﴾ (الأحزاب: ٤٠) وأما التخلق به: فبأن تعرف ذاته وصفاته، وبأن تعرف أحكامه وأيامه وحلاله وحرامه، وأن تعرف كل ما يقربك إليه ويزلفـــك لديه مما فرضه عليك أو ندبك إليه."[٨١]

وهكذا استرسل العز بن عبد السلام في إيراد حوالي خمسين مثالاً في ذكر ما ورد في القرآن الكريم من الصفات الإلهية، التي يتعلق بها التكليف من جهة التخلـــق بهـــا، فضلاً عن جهة الإيمان بها.

الوجه الثاني: إن "القصد من إنزال القرآن تعليم الحلال والحرام وتعريف شـــرائع الإسلام وقواعد الإيمان."[٨٢] فما ورد في القرآن الكريم من إخبارات عن الأقدار الواقعة أو المتوقعة، وقضايا الخلق والتكوين، إنما جاء خادما لمقصد تثبيت أصول التكـــاليف الشرعية، فلذلك ذهب بعض العلماء إلى أن آيات القصص والأمثال وغيرها يســـتنبط منها كثير من الأحكام،[٨٣] وقال الزركشي: "ومن أراد الوقوف على ذلـــك فليطـــالع كتاب الإمام الشيخ عز الدين بن عبد السلام"[٨٤] ولم يذكر الكتاب المقصود، ولكـــن أغلب كتب العز أشارت إلى هذا الملحظ، وقد سبق في كتاب "الشجرة" شـــيء مـــن ذلك، إلا أن كتابه الموسوم بـــ"الإمام في أدلة الأحكام" طافح بطرق بديعة لاســـتنباط الأحكام والكشف عن مقاصد الشرع، وقد قال فيما يتضمنه ضرب الأمثـــال مـــن الأحكام: "إنما ضرب الله تعالى الأمثال في كتابه تذكيراً ووعظاً، ولذلك قـــال: ﴿وَلَقَدۡ ضَرَبۡنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ﴾ (الروم: ٥٨) فما اشتمل مـــن الأمثـــال علـــى تفاوت في ثواب أو إحباط عمل، أو على مدح، أو ذم، أو على تفخيم أو تحقـــير أو على ثواب، أو عقاب فإنه يدل على الأحكام، بحسب ذلك."[٨٥]

---

[٨١] المرجع السابق، ص٢٣.

[٨٢] الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، مرجع سابق، ٣١٢/١.

[٨٣] المرجع السابق، ٤/٢.

[٨٤] المرجع السابق، ٤/٢.

[٨٥] العز بن عبد السلام. **الإمام في أدلة الأحكام**، تحقيق: رضوان مختار غربية، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط١، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، ص١٤٣.

ومن هنا ينتفي ذلك الحصر الذي ذهب إليه بعض العلماء لآيات الأحكام في خمسمائة آية، ولعل مرادهم ما جاء منها صريحا في الدلالة على الأحكام كما وضح ذلك الزركشي في البرهان.[٨٦]

الوجه الثالث: يتلخص في تجارب العلماء في استنباط الأحكام الشرعية ومقاصدها، باعتبار الآيات الواردة في سياق الإفصاح عن القصد التكويني، ومن ذلك:

– استنباط الشافعي صحة أنكحة الكفار من قوله تعالى: ﴿ٱمۡرَأَتَ فِرۡعَوۡنَ﴾ (التحريم: ١١) وقوله تعالى: ﴿وَٱمۡرَأَتُهُۥ حَمَّالَةَ ٱلۡحَطَبِ﴾ (المسد: ٤)[٨٧] واستنباطه كذلك عتق الأصل والفرع بمجرد الملك من قوله عزّ وجل: ﴿وَمَا يَنۢبَغِي لِلرَّحۡمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا ﴿٩٢﴾ إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحۡمَٰنِ عَبۡدًا﴾ (مريم: ٩٢-٩٣) فجعل العبودية منافية للولادة حيث ذكرت في مقابلتها، فدل على أنهما لا يجتمعان،[٨٨] والآية سيقت لغير ذلك.

– واستنباط علي وابن عباس رضي الله عنهما أن أقل الحمل ستة أشهر من قوله تعالى: ﴿وَحَمۡلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهۡرًا﴾ (الأحقاف: ١٥) مع قوله: ﴿وَفِصَٰلُهُۥ فِي عَامَيۡنِ﴾ (لقمان: ١٤)[٨٩]

– ومن هذا الوجه كذلك استفادة العلماء الإباحة من امتنان الله تعالى بما في الأعيان من المنافع في سياق بيان قدرته وإرادته ومخلوقاته، كقوله تعالى: ﴿وَمِنۡ أَصۡوَافِهَا وَأَوۡبَارِهَا وَأَشۡعَارِهَآ أَثَٰثًا﴾ (النحل:٨٠) وقوله: ﴿وَبِٱلنَّجۡمِ هُمۡ يَهۡتَدُونَ﴾ (النحل: ١٦) ففي هاتين الآيتين دلالة على إباحة الانتفاع بالأصواف والأوبار والأشعار، وكذلك إباحة الاهتداء بالنجوم.[٩٠]

---

[٨٦] الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، مرجع سابق، ٣/٢.
[٨٧] المرجع السابق، ٤/٢.
[٨٨] المرجع السابق، ٤/٢.
[٨٩] المرجع السابق، ٥/٢.
[٩٠] المرجع السابق، ١٢/٢-١٣.

- ومن هذا الوجه أيضا ما استنبطه الإمام الشاطبي من قوله عزّ وجل: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (الإسراء:١٥) من ذلك "عدم المؤاخذة قبل الإنذار"؛ إذ جرت عادته التكوينية في خلقه أنه لا يؤاخذ بالمخالفة إلا بعد إرسال الرسل، ومنه الإبلاغ في إقامة الحجة.[٩١]

واستنبط قصد الشارع في"التأني في الأمور والجري مجرى التثبيت والأخذ بالاحتياط"[٩٢] من قوله تعالى: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا﴾ (الإسراء: ١٠٦)

ويشير الشاطبي إلى أن مثل هذه المقاصد الشرعية لم تؤخذ عن طريق الأمر والنهي، وإنما هي مأخوذة "من عادة الله تعالى في إنزاله -أي القرآن- وخطاب الخلق به والحسنى ..."[٩٣] ويرجع هذا المأخذ إلى أصل التخلق بصفات الله والاقتداء بأفعاله،[٩٤] وهذا يشبه ما ذكره العز سابقاً.

الوجه الرابع: وما يعضد هذا المسلك كذلك ما ورد في السُّنة من تقابل بين القصد التكويني، والقصد التشريعي، ويظهر هذا لمن تأمل كتب الفتن من جوامع الصحيح؛ إذ يجدها طافحة بالأقدار المتوقعة في المستقبل، وإشارة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى القصد التشريعي في مقابلها، ومن ذلك حديث افتراق القرآن والسلطان،[٩٥] وحديث ستكون فتن كقطع الليل المظلم ...،[٩٦] وحديث افتراق الأمة،[٩٧] فلا شك أن القصد الشرعي هنا ليس المسايرة والموافقة لما سيحدث، وإنما إرجاع الأمور إلى نصابها

---

[٩١] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ٢٨٢/٣.

[٩٢] المرجع السابق، ٢٨٢/٣.

[٩٣] المرجع السابق، ٢٨١/٣.

[٩٤] المرجع السابق، ٢٨٢/٣.

[٩٥] في معناه حديث: يكون عليكم أمراء من بعدي يؤخرون الصلاة فهي لكم وهي عليهم فصلوا معهم ما صلوا القبلة، أخرجه أبو داود، كتاب الصلاة، باب إذا أخر الإمام الصلاة عن الوقت، حديث رقم ٣٧٠.

[٩٦] الترمذي، **السنن**، كتاب الفتن عن رسول الله، باب ما جاء ستكون فتن كقطع الليل المظلم، حديث رقم ٢١٢٣.

[٩٧] الترمذي، **السنن**، كتاب الفتن عن رسول الله، باب ما جاء في افتراق هذه الأمة، حديث رقم ٢٥٦٤.

بالدوران مع القرآن حيث دار، ومحاربة الفتن والحفاظ على وحدة الأمة، وهذا الوجه يحتاج إلى بحث وليس هذا مقامه.

وهكذا تتبين صحة هذا المسلك، ومن هنا لا يصح الاحتجاج على إسقاط التكاليف بالقصد التكويني، كما فعل الكفار عندما أمرهم الله تعالى بالإنفاق فقالوا: ﴿أَنُطْعِمُ مَن لَّوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ أَطْعَمَهُۥٓ﴾ (يس: ٤٧) فرجعوا في الاحتجاج على الامتناع عن الإنفاق المأمور به إلى المشيئة المطلقة.[٩٨] وبعض المسلمين –اليوم- يستندون إلى القصد التكويني لتعطيل التكاليف الشرعية، ومن علم العلاقة والفروق بين القصدين أدرك الخطأ الواقع في هذا الباب.

أدركنا فيما سبق أن الحديث عن مقاصد القرآن راجع إلى الحديث عن الإرادة، وأن مقتضياتها في كتاب الله على ضربين: أحدهما ترجع فيه إلى القصد التكويني والآخر ترجع فيه إلى القصد التشريعي.

وهذان القصدان بينهما فروق، والتأمل فيها يعد مسلكاً للكشف عن القصد التشريعي. وأهل الأصول حصروا مقاصد القرآن في الشق الشرعي،[٩٩] وذلك لأنها مقصودة أصالة للتكليف بها، وتحقيقها في الواقع البشري، و لم يتكلموا عن المقاصد التكوينية إلا في النادر وبصورة عرضية.

سادساً: بعض المقتضيات الدلالية للمقاصد القرآنية

إن الدلالية المقاصدية للقرآن الكريم -بوصفه خطاب الله تعالى إلى البشر- ترسم لنا عدة دوائر أو مستويات للمعنى تختلف عن مستوى الوضع اللغوي المعجمي، فكلما نظرنا إلى خطاب القرآن بوصفه رسالة هداية وتكليف إلى الإنسان، كان فهمنا أوسع وأعمق من التعامل معه ألفاظاً لغوية وضعت إزاء معان معينة، فعلماء المقاصد حاولوا

[٩٨] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ٢٦٦/٣.

[٩٩] تبعاً لتعريف العز بن عبد السلام السابق بأن "معظم مقاصد القرآن الأمر باكتساب المصالح وأسبابها، والزجر عن اكتساب المفاسد وأسبابها". انظر:
- العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ص٩.

استقصاء جميع امتدادات القرآن الدلالية، مع احترام قواعد الفهم والتأويل المؤسسة عندهم على استقراء متين لمواقع المعنى في القرآن الكريم، وفي هذا المبحث سوف نورد بعض ما سطّره أصحاب النظر المقاصدي من ضوابط ومقتضيات حسب العناصر الآتية:

١. مقاصد القرآن الكريم من المنظوم إلى المعقول:

قرر علماء الأصول أن لفظ الخطاب الشرعي له ثلاثة امتدادات عبروا عنها بعبارات مختلفة، ومن أبرز هذه العبارات قول الغزالي: "واللفظ إما أن يدل على الحكم بصيغته ومنظومه، أو بفحواه ومفهومه، أو بمعناه ومعقوله، وهو الاقتباس الذي يسمى قياساً، فهذه ثلاثة فنون: المنظوم والمفهوم والمعقول."[100] وقد حصر الغزالي هنا المعقول في القياس، إلا أن الجديد عند الشاطبي هو أن المعقول لم يعد محصوراً في القياس الأصولي الجزئي، وإنما امتد إلى المعقول الكلي، أي إلى المقاصد الكلية، الثابت باستقراء العقل لأدلة الخطاب الشرعي من جميع الوجوه، حتى يتحصل لديه كليات معنوية قطعية تتناول أعداداً لا تُحصر كما هو مبسوط في الموافقات في الجزء الخاص بالمقاصد، في سياق بيان طريقة استدلاله على القواعد الثلاث: الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

وفي مقابل هذا التوسع المضبوط في دلالة الخطاب، رأينا اقتصار (الظاهرية) على الدائرة الأولى: المنظوم، ورفضهم لباقي امتدادات الخطاب، ما يعني الحد من عمومه للمصالح وأحكام الوقائع، وفي هذا جمود يمنع الشريعة من استيعاب مشاكل الناس.

٢. مقاصد القرآن الكريم بين المستوى الأصلي والمستوى التبعي:

إنَّ "للكلام من حيث دلالته على المعنى اعتبارين من جهة دلالته على المعنى الأصلي ومن جهة دلالته على المعنى التبعي الذي هو خادم للأصل،"[101] فالمعنى الأصلي

---

[100] الغزالي، **أبو حامد**. **المستصفى**، طبعه وصححه محمد بن عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، طبعة ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، ١/١٨٠.

[101] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ٢/٩٥.

هو ما جاء الخطاب مسوقاً إليه أصالة، وبالقصد الأول، وكأن الكلام ما كان لِيَرِد إلا لأجله، والقصد التبعي هو ما يدل عليه الكلام عرضاً عند بيان القصد الأصلي، لذلك فهو لم يذكر هنا إلا من جهة تبعيته وخدمته للمعنى الأصلي.

وقد تساءل أهل المقاصد عن الوجه الذي تستفاد منه الأحكام، وهل يختص بجهة المعنى الأصلي، أو يعم الجهتين معا؟ فوقع الاتفاق على اعتبار المستوى الأصلي من هذه الدلالة على الأحكام بإطلاق، ولا يسع فيه خلاف على حال، ومثال ذلك صيغ الأوامر والنواهي والعموم والخصوص، وما أشبه ذلك، مجرداً من القرائن الصارفة لها عن مقتضى الوضع الأول. وأما المستوى التبعي فهل يصح اعتباره في الدلالة على الأحكام من حيث تفهم منها معان زائدة على المستوى الأصلي أم لا؟ وهذا محل تردد بين العلماء،[١٠٢] والمثال الناصع لهذين المستويين من الدلالة: قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (الجمعة: ٩)

فقوله: "فاسْعَوا إلى ذكْر الله" مقصودة الحفظ على إقامة الجمعة وعدم التفريط فيها، لا الأمر بالسعي إليها فقط وقوله: "وذرُوا البَيْع" جارٍ مجرى التوكيد لذلك بالنهي عن ملابسة[١٠٣] الشاغل عن السعي، لا أن المقصود النهي عن البيع مطلقا في ذلك الوقت على حد النهي عن بيع الغرر أو بيع الربا أو نحوهما،[١٠٤] فالمستوى الأصلي هنا هو توجيه عناية المكلف إلى السعي إلى ذكر الله، والمستوى التبعي هو النهي عن البيع عند النداء وبعده، حتى يتم الانصراف من الصلاة.

وعلى هذا توجه أهل المقاصد إلى التركيز على المستوى الأصلي من الدلالة، لذلك تجاوزوا النقاش الفقهي في أحكام البيع عند النداء، وعمموا النهي -بمقتضى هذا المستوى من الدلالة- كي يشمل جميع الشواغل عن الذكر من عادات ومعاملات

---

[١٠٢] المرجع السابق، ٢/٩٥.

[١٠٣] الملابسة: المخالطة، جاء في لسان العرب:" ولابَسْتُ الأَمرَ: خالَطْتُه" مرجع سابق، ٦/٢٠٤. والمقصود هنا هو إتيان الشاغل عن الجمعة ـــ الذي هو البيع ـــ ومخالطته.

[١٠٤] المرجع السابق، ٣/١٤٩.

وحتى عبادات تتعارض مع فريضة الوقت،[١٠٥] قال الغزالي في شفاء الغليل: "...إن هذه الآية في سورة الجمعة إنما نزلت وسيقت لمقصد وهو بيان الجمعة... وما نزلت الآية لبيان أحكام البياعات ما يحل منها وما يحرم، فالتعرض للبيع -لأمر يرجع إلى البيع في سياق هذا الكلام- يخبط الكلام ويخرجه عن مقصوده، ويصرفه إلى ما ليس مقصوداً به، وإنما يحسن التعرض للبيع إذا كان متعلقاً بالمقصود، وليس يتعلق به إلا من حيث كونه مانعاً للسعي الواجب، وغالب الأمر في العادات جريان التكاسل والتساهل في السعي بسبب البيع، فإن وقت الجمعة يوافي الخلق وهم منغمسون في المعاملات. فكان ذلك أمراً مقطوعاً به لا يتمارى فيه، فعُقل[١٠٦] أن النهي عنه لكونه مانعاً من السعي الواجب، فلم يقتض ذلك فساداً. ويتعدى التحريم إلى ما عدا البيع من الأعمال والأقوال وكل شاغل عن السعي لفهم العلة."[١٠٧]

٣. مقاصد القرآن الكريم بين الدلالة الوضعية والدلالة الاستعمالية:

يقسم عموم دلالة الألفاظ بحسب الوضع والاستعمال إلى نوعين:

النوع الأول: العموم الوضعي وهو قياسي، وهو بتعبير الشاطبي "ما تدل عليه الصيغة في أصل وضعها على الإطلاق،"[١٠٨] وهذا النوع هو الذي قصده الأصوليون، فلذلك يقع التخصيص عندهم بالعقل والحس وسائر المخصصات المنفصلة.

النوع الثاني: العموم الاستعمالي أي ما يعم فيه اللفظ، ولكن بحسب المقاصد الاستعمالية التي تقضي العوائد بالقصد إليها، وإن كان أصل الوضع على خلاف ذلك.[١٠٩]

وقد ذهب الشاطبي إلى أن الدلالة المقصودة في حالة التعارض بين هذين النوعين هي العموم الاستعمالي، وذلك ما تؤكده قواعد العربية: "وبيان ذلك هنا أن العرب

[١٠٥] كتحية المسجد عند بعضهم.
[١٠٦] يعني: فُهِم وأُدرِك، جاء في لسان العرب:" عَقَلَ الشيءَ يَعْقِلُه عَقْلاً: فَهِمه" مرجع سابق، ٤٥٩/١١.
[١٠٧] الغزالي، **شفاء الغليل**، مرجع سابق، ص٢٩.
[١٠٨] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ٢٦٨/٣.
[١٠٩] المرجع السابق، ٢٦٩/٣.

تطلق ألفاظ العموم بحسب ما قصدت تعميمه مما يدل عليه معنى الكلام خاصة، دون ما تدل عليه تلك الألفاظ بحسب الوضع الإفرادي، كما أنها أيضا تطلقها وتقصد بها تعميم ما تدل عليه في أصل الوضع، وكل ذلك مما يدل عليه مقتضى الحال."[١١٠]

ومن أمثلة النوعين أيضاً من القرآن الكريم: قوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ (الأحقاف:٢٥) لا يقصد به أنها تدمر السموات، والأرض، والجبال، ولا المياه ولا غيرها مما هو في معناها، وإنما المقصود تدمر كل شيء مرت عليه مما شأنها أن تؤثر فيه على الجملة، ولذلك قال: ﴿فَأَصْبَحُوا لَا يُرَىٰ إِلَّا مَسَاكِنُهُمْ﴾ (الأحقاف:٢٥)[١١١]

وعلى هذا لا يدخل شيء من صفات الباري تعالى تحت الإخبار في نحو قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الزمر: ٦٢) لأن العرب لا تقصد ذلك ولا تَنْويه، ومثله قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (التغابن:١١) وإن كان عالما بنفسه وصفاته، ولكنّ الإخبار إنما وقع عن جميع ما سواه.[١١٢]

ومن الدليل على هذا أنه لا يصح استثناء هذه الأشياء بحسب اللسان، فلا يقال من دخل داري أكرمته إلا نفسي، أو أكرمت الناس إلا نفسي، ولا ما كان نحو ذلك، وإنما يصح الاستثناء من غير المتكلم ممن دخل الدار.[١١٣]

ومن أمثلته أيضاً ما أخرجه البخاري عَنْ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: "لَمَّا نَزَلَتْ ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ﴾ (الأنعام: ٨٢) قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيُّنَا لا يَظْلِمُ نَفْسَهُ، قَالَ: لَيْسَ كَمَا تَقُولُونَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ بِشِرْكٍ أَوَلَمْ تَسْمَعُوا إِلَى قَوْلِ لُقْمَانَ لابْنِهِ: يَا بُنَيَّ لا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ."[١١٤]

فالمقاصد اللغوية الوضعية أفادت جميع ما استغرقه الظلم في وضع الواضع، أما المقاصد القرآنية فقد أفادت أن المقصود من الظلم هنا هو الشرك بالله.

---

[١١٠] المرجع السابق، ٢٦٩/٣-٢٧٠.

[١١١] المرجع السابق، ٢٦٩/٣.

[١١٢] المرجع السابق، ٢٦٩/٣ وما بعدها.

[١١٣] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ٢٦٩/٣ وما بعدها.

[١١٤] البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى واتخذ الله إبراهيم خليلا، رقم٣١١٠.

٤. مقاصد القرآن الكريم بين العموم اللفظي والعموم المعنوي:

عُرف العموم عند الأصوليين الأوائل بأنه من عوارض الألفاظ، و لم يعرف العموم المعنوي إلا مع المتأخرين من أهل المقاصد؛ إذ قال الشاطبي: "العموم إذا ثبت فلا يلزم أن يثبت من جهة صيغ العموم فقط، بل له طريقان، أحدهما: الصيغ إذا وردت وهو المشهور في كلام أهل الأصول، والثاني استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام، فيجرى في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ."[١١٥]

وهكذا أبرز الشاطبي إلى جانب العموم اللفظي، ضرباً آخر من العموم الثابت عن طريق الاستقراء، وسماه العموم المعنوي؛ إذ قال في الفصل الرابع في العموم والخصوص: "والمراد العموم المعنوي كان له صيغة مخصوصة أولاً، فإذا قلنا في وجوب الصلاة أو غيرها من الواجبات في تحريم الظلم أو غيره إنه عام، فإنما معنى ذلك أن ذلك ثابت على الإطلاق والعموم بدليل فيه صيغة عموم أولاً، بناء على أن الأدلة المستعملة هنا إنما هي الاستقرائية المحصلة بمجموعها القطع بالحكم حسبما تبين في المقدمات."[١١٦] أي أن هناك عموماً لفظياً وآخر معنوياً في حقيقة الأمر. وعليه نجد في القرآن نوعين من الكليات، فبالنظر إلى نوعي العموم عند أهل المقاصد: اللفظي والمعنوي، فإن القرآن تضمن الكليات اللفظية كما تضمن الكليات المعنوية:

النوع الأول: الكليات اللفظية وهي كثيرة في القرآن الكريم، ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ (فاطر: ١٨) ومعلوم أن هذه الكلية هي التي ردت بها أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها الفهم الظاهري لحديث "إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ"؛ إذ ردت على بعض الصحابة بقولها: "وَلَكِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَال: إِنَّ اللَّهَ لَيَزِيدُ الْكَافِرَ عَذَابًا بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ، وَقَالَتْ حَسْبُكُمْ الْقُرْآنُ:وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى."[١١٧]

---

[١١٥] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ٢٩٨/٣.

[١١٦] المرجع السابق، ج٣/ص٢٦٠.

[١١٧] البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب الجنائز، باب قول النبي يعذب الميت ببكاء بعض أهله عليه، رقم١٢٠٦.

النوع الثاني: الكليات المعنوية وهي القواعد الثلاث: الضـــروريات والحاجيـــات والتحسينات، التي ثبتت عن طريق استقراء مواقع المعـــنى في كـــل أدلـــة الشـــريعة وأحكامها، وسميت معنوية لكونها ثبتت عن طريق العموم المعنوي، وهـــي متضـــمنة للكليات اللفظية ولمزيد من المعاني الشرعية الأخرى، وقد ثبتت بتضافر الأدلة اللفظيـــة وغيرها، ومن هنا جاء اهتمام المقاصدي بالمعنى التركيبي أكثر من المعنى الإفـــرادي.[١١٨] ولهذا لجأ الشاطبي إلى الاستقراء المعنوي للاستدلال على كثير من الأصـــول للظفـــر بالقطع، وسمّاه "روح المسألة"؛ أي استقراء الشريعة في أدلتها الكلية والجزئيـــة، ومـــا انطوت عليه هذه الأمور العامة، على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبـــت بـــدليل خاص، بل بأدلة مضاف بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة، على حد ما ثبت عند العامة: جود حاتم، وشجاعة علي رضي الله عنه، وما أشبه ذلك.

خاتمة:

حاول البحث بسط مقاربة أهل المقاصد في تتبعهم للقصد في القرآن الكريم، فقدم في البداية مبحثاً تعريفياً لمفهوم القصد، وعلاقته بالإرادة في كتاب الله، حتى إذا اتضح ذلك المفهوم خلص إلى التمييز بين نوعين من القصد في نصوص القرآن، فعند إجالـــة النظر فيما أنجزه المقاصديون في الباب، تراءى لنا أن الإرادة في القرآن الكـــريم علـــى ضربين، أحدهما يؤول إلى القصد التشريعي والآخر إلى القصد التكويني، وأن كلاً من القصدين يختص بخصائص ويتنوع إلى أنواع، ومن ثم تبيّنت لنا الفروق بين الضـــربين، وحاول البحث تعدادها لحل إشكالات عقدية وتكليفية، كما أبرز طريقـــاً جديـــداً للكشف عن المقاصد التشريعية من خلال اعتبار نصوص القصد التكويني، وبعد ذلك ظهر لنا أنه من اللائق إيراد بعض المقتضيات الدلالية للمقاصد القرآنية، لما فيهـــا مـــن خدمة للموضوع على مستوى فهم أحسن لخطاب الله تعالى.

[١١٨] ينظر استدلال الشاطبي على أهمية المعنى التركيبي في: **الموافقات**، مرجع سابق، ٦٦/٢.

وقد أظهر لنا البحث نتائج عديدة منها أن عدم التمييز بين القصدين: التكويني والتشريعي تسبب قديماً وحديثاً في تخبط في الفهم، واضطراب في الفكر نتجت عنه انحرافات في العقيدة، وشذوذ في الفقه. وأن تأمل نصوص القصد التكويني من شأنه الكشف عن مقاصد شرعية كثيرة جاءت ملتصقة بالمقاصد التكوينية. وأن مشكلة إسقاط التكاليف بالاستناد إلى النصوص الإخبارية التكوينية لم تعد قائمة مع ثبوت إمكان ورود القصد التشريعي مخالفاً للقصد التكويني، فالأول يقتضي الامتثال له، والثاني يقتضي الإيمان به، دون إسقاط الأول من دائرة العمل، فلكل منهما مسلكه الخاص به. وأن قواعد الأصول والمقاصد التي أسسها علماؤنا الأفاضل -ولاسيما أهل المقاصد منهم- تعدّ معالم منهجية، وأسساً متينة في الكشف عن مقاصد القرآن الكريم، والاستمداد من أسراره.

الفكر المقاصدي وترسيخ الفكر العلمي

إسماعيل الحسني[*]

مقدمة ومدخل:

أحسب أن الاهتمام بدراسة الفكر المقاصدي من زاوية ما يرسخه من فكر علمي من المداخل المهمة التي لم يسبق للكثير معالجتها؛ إذ إن معظم الدراسات قد ركز أصحابها على المسار التاريخي لهذا الفكر، وانشغلوا بنوع علاقته بالفقه وأصوله.[1] ومن ثم تبرز الحاجة الماسة إلى هذا النوع من المداخل؛ لأن التمكين للفكر العلمي نتيجة من النتائج الأساسية التي يتوقف عليها كل إصلاح وتقدم منشود لأمتنا الإسلامية.

والحق أن ترسيخ الفكر العلمي ثمرة تسهم في إنضاجها وتكوينها آليات متداخلة تتركب من عوامل اجتماعية، واقتصادية، وسياسية، وثقافية، متشابكة. وسوف نهتم في هذه المناسبة بالعامل الثقافي، خاصِّين به جانباً أساسياً من ثقافتنا الفقهية والأصولية، ألا وهو جانب الفكر المقاصدي؛ فهذا الفكر ليس شعاراً نرفعه، وإنما هو ممارسة اجتهادية في الشريعة الإسلامية، ترسخ من الزاوية الذهنية لفكر علمي واضح في مبادئه الأولية، وفي تقنياته البحثية، وفي مفاهيمه الإجرائية.

مبادئ الفكر المقاصدي وتقنياته ومفاهيمه عناصر علمية يجب أن تتناسب مع طبيعة الموضوع، ممثلاً في شريعة الإسلام بوصفها خطابات أُمرنا بالسعي المستمر للإفادة من معانيها، وبوصفها كذلك أحكاماً عملية تنطوي على غايات مصلحية

[*] أستاذ المقاصد والفقه المعاصر- جامعة القاضي عياض- مراكش- المغرب. البريد الإلكتروني: hacsani@maktoob.com

[1] نستثني من ذلك، بطبيعة الحال بعض دراسات الأستاذ طه جابر العلواني كالجمع بين القراءتين، وحديث فضيلته عن الوحدة البنائية للقرآن المجيد، يراجع في هذا الصدد دراسات مهمة ومنها:
- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، لأحمد الريسوني.
- نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، لإسماعيل الحسني.
- السلطة العلمية في الإسلام، لعبد المجيد الصغير.

تقاس مشروعيتها بمدى تطابقها مع الفطرة الإنسانية. وقبل الخوض في كل ذلك أنْطلِق في هذه المقدمة من ضبط أربعة ألفاظ هي: الفكر، والشريعة، والمقاصد، والعلم.

لم ترد مادة "ف.ك.ر" في القرآن الكريم بصيغة الاسم أو المصدر، ولا توجد فيه معرّفة بلام ولا منكرة، وإنما وردت بصيغتي الماضي والمضارع.[٢] ومهما يكن من أمر الاستعمالات المختلفة لمادة الفكر، فإن ما يهمنا منها أنها فعل ذهني مرتبط بالذات الإنسانية بوصفها ذاتاً مفكرة تريد الوصول إلى "حقائق" مخصوصة.

إن الفكر من زاوية معناه النظري والذهني مبني في معظم أحواله، على جملة من العمليات الذهنية والترتيبات النظرية؛ كالمقارنة، والاستقراء، والاستقصاء، والفهم، والتساؤل، والاعتراض، وتحليل الأمر الواحد إلى أجزاء متعددة، وردّ الأجزاء المتعددة إلى أمر واحد، وغيرها من الأعمال العلمية، وهي كلها أعمال وترتيبات ذهنية تسهم في ترسيخ فكر علمي، فضلاً عن تكوين العدة العلمية التي نستثمرها ونوظِّفها في التوصل إلى المقاصد الشرعية.

ولفظ الشريعة مشتق من التشريع. ولفظ الشريعة في اللغة إما أن يكون طريقاً يوصل منه إلى الماء، أو أن يكون مورد الشاربة التي ينحدر إليه الناس فيشربون.[٣] فإذا كانت المصلحة أو المنفعة بالنسبة لشريعة الماء متمثلة في الارتواء والتطهر من الأوساخ،

---

[٢] الفكر بالكسر تردد القلب بالنظر والتدبر لطلب المعاني. ولي في الأمر فكر أي لي نظر ورويّة. والفكر بالفتح مصدر فكرت في الأمر من باب ضرب، وتفكرت فيه وأفكرت بالألف، والفكرة اسم من الافتكار مثل العبرة والرحلة من الاعتبار والارتحال، وجمعها فكر. يقال أفكرته: أي جعلته يفكر. وقيل: الفكر مطلوب من "الفرك": لكن الفرك هو للأمور الحسية، كما تفرك القمح أو الذُّرَة أو نحوهما. أما الفكر فهو للأمور المعنوية. انظر:

- الفيومي، أحمد بن محمد. **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، مصر: مكتبة الحلبي، ١٣٤٧هـ/١٩٢٩م، ج٢، ص١٥٤.

- الأصفهاني، الراغب. **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق صفوان عدنان، دمشق: دار القلم، ط٣، ٢٠٠٢م، ص٦٤٣.

[٣] قال أبو السعود: "الشريعة الطريقة إلى الماء، شبه بها الدين لكونه سبيلاً موصلاً إلى ما هو سبب الحياة الأبدية، كما كان الماء سبباً للحياة الفانية" قال بعض الحكماء: "كنت أشرب فلا أروى، فلما عرفت الله تعالى رويت بلا شرب". انظر:

- الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، مرجع سابق، ص٤٥١.

فإنها متمثلة بالنسبة لشريعة الدين في المصالح التي تنطوي عليها أحكامه. والمصالح مقاصد يتقصدها الشارع، منها ما يحتاج في معرفته واستنباطه إلى إعمال الفكر العلمي على اختلاف درجاته ومستوياته، ومنها ما هو واضح نص عليه الشارع في خطابه كالرحمة والهداية والحكمة واليسر ورفع الحرج.[٤]

لا تتجسد المصلحة داخل بنية الفكر المقاصدي في منطق الأهواء العارضة والنزوات العابرة، بل المطلوب أن يتَّسق صاحب هذا النوع من الفكر مع ما يقصده الشارع من مصالح، ومن ثم ضرورة التقيد المستمر بالمقتضيات الصارمة للتفكير العلمي. إنَّ ما يهم علم المقاصد هو مصلحة الناس، لكن ليس بحسب ما يقصدونه فقط، وإنما بحسب ما يقصده الشارع. دون هذا الاتساق العلمي مع مقاصد الحق للشرع الإسلامي نسقط في شرك الاختلاف العقيم في مدلولات المصلحة، التي يفهمها كل واحد بحسب ما يعتقده من مذاهب. ومن هنا تأتي أهمية الاعتناء بمقاصد الشارع من خطابه. ذلك أنَّ الذين درجوا على "تعريف" مقاصد الشريعة لم يلتفتوا إلا إلى البعد المصلحي من المقاصد، وغفلوا عن بعدها الدلالي، فلم يدرجوه في تعريفاتهم لمقاصد الشريعة.[٥]

[٤] الرحمة لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧) والهداية لقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشۡقَىٰ ١٢٣ وَمَنۡ أَعۡرَضَ عَن ذِكۡرِي فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةٗ ضَنكٗا وَنَحۡشُرُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ أَعۡمَىٰ﴾ (طه:١٢٣-١٢٤) والعدالة لقوله تعالى: ﴿لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلۡنَا مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلۡقِسۡطِ﴾ (الحديد: ٢٥) والحكمة لقوله تعالى: ﴿وَٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ وَمَآ أَنزَلَ عَلَيۡكُم مِّنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَٱلۡحِكۡمَةِ يَعِظُكُم بِهِۦ﴾ (البقرة: ٢٣١) واليسر ورفع الحرج لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖ﴾ (الحج: ٧٨)

[٥] لقد سبق للإمام محمد الطاهر ابن عاشور رحمه الله أن عرَّف مقاصد الشريعة في سياق حديثه عن مقاصد التشريع العامة والخاصة فقال: "مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة." ومقاصد التشريع الخاصة هي "الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة." انظر:

- ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تونس: مكتبة الاستقامة، ط١، ١٣٦٦هـ، ص٥٠.

كما حدد الأستاذ علال الفاسي مقاصد الشريعة فقال: "المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها." انظر:

- الفاسي، علال. **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، الدار البيضاء: مكتبة الوحدة العربية، د.ت.، ص٣.

لا نكاد نعثر في معظم تعاريف مقاصد الشريعة على التفات تام للعنصر الدلالي في بناء المقاصد. لذا، وسعياً لتلافي هذا النقص، يمكن القول: إن مقاصد الشريعة كما تتجسد في المعاني المقصودة من الخطاب الشرعي التي يتوصل إليها باستحضار المقام الذي سيق فيه الخطاب، فإنها تتحدد أيضاً في الغايات المصلحية المقصودة من تشريع الأحكام، التي يتوصل إليها بعدة علمية. والغايات المصلحية كما تكون عامة لكل الشريعة، تكون أيضا خاصة بمجال تشريعي محدد أو جزئية تتناول كل حكم شرعي على حدة. وكلها منتظمة في مقصد عام كلي تتمحور حوله كل مقاصد الشريعة، والمتمثل في تحقيق مهام الاستخلاف التي جعل الله تعالى الإنسان مسؤولاً عن القيام بها، ومكلفاً بإنجازها في حياة الإنسان الفرد، وفي حياة المجتمع والأمة؛ فالأمر يتعلق هنا بالإصلاح الشامل للاعتقاد وللعقول وللأعمال، بما يمكن من عمارة الأرض، والانتفاع بما خلقه الله في دائرة الأخوة البشرية.

والحاصل من هذا التحديد لكل من: الفكر، والشريعة، والمقاصد، أن المقصود عندي بالفكر المقاصدي: عدة علمية نتوسل بها في التوصل إلى مقاصد الشريعة، سواء تمثلت في المعاني المقصودة من خطابها، أو تمثلت في الغايات المصلحية المقصودة من تشريع أحكامها العملية والاعتقادية.

وأعني بالمعاني المقصودة: الدلالات التي يقصدها الشارع من ألفاظه وكلامه. وأقوى طريق للكشف عن هذا النوع من مقاصد الشريعة، هو استحضار المقامات التي سيقت في إطارها الخطابات الشرعية. وأعني بالغايات: الأهداف والمصالح التي يهدف الشارع إلى تحقيقها من تشريع الأحكام. والفرق بين هذين النوعين من المقاصد راجع إلى طبيعة كل واحد منهما على حدة؛ فمقاصد الشارع من خطابه ذات طبيعة خطابية تستند إلى الإفادة من مقام الخطاب. أما مقاصد الشارع من أحكامه فذات طبيعة قيمية تنهل من البعد الأخلاقي للمصالح التي جاءت الشريعة لتحقيقها. ونحتاج للتوصل لهذين النوعين إلى عدّة من الأدوات العلمية، منها ما هو من قبيل المبادئ، ومنها ما هو من قبيل التقنيات، ومنها ما هو من قبيل المفاهيم.

للعلم مرادفات متعددة: نقول العلم ونعني ما يرادفه من معرفة أو إدراك أو ملكة. ونقول العلم أيضا ونعني به ما يضاده من الجهل. ونقول العلم ونعني به ما يرادفه من التصورات والتصديقات تبعاً لقول علماء المنطق في العصر القديم "العلم إما تصور أو تصديق". ونقول العلم ونعني به ما يرادفه من القضايا والقواعد الكلية المبرهن عليها. وهذه كلها مرادفات قد نستحضرها عند استعمالنا لكلمة العلم، سواء في اللغة العربية أو في ما كتبه علماء المنطق وأصول الفقه.

ولما كان العلم إدراكات، أو ملكات، أو تصورات وتصديقات، أو قضايا أو قواعد كلية، كان المقصود بالفكر العلمي الحصيلة والخبرة المنهجية المؤسسة على الدليل، أياً كانت مرتبة ذلك الدليل، وأياً كان مجاله. لكن هل الفكر العلمي هو المعرفة الحاصلة عن الدليل؟ ليس الأمر كذلك عندي؛ لأن العلم ليس إدراكات وأدلة فحسب، وليس ملكات وتصورات أو تصديقات فقط، ولا قواعد أو قضايا كلية مبرهن عليها لا غير؛ إذ إن العلم في المقام الأول قدرة منهجية يستطيع الباحث من خلالها أن يشتق من موضوعه نسقاً من المفاهيم لكي يختبر نجاعتها في فهم موضوعه، وفي معالجة ما يطفح به من إشكالات، وما يطرحه من قضايا.

وقوام الفكر العلمي هو هذه الطاقة المنهجية على تشغيل مكوناته الثلاثة الأساسية وإعمالها: مكون المبادئ الأخلاقية، ومكون التقنيات البحثية، ومكون المفاهيم التي تلتحم في إطارها المبادئ والتقنيات البحثية؛ إذ إن الفكر العلمي الذي يرسخه الرجوع إلى مقاصد الشريعة عند الاجتهاد مبادئ يلتزم بها الفقيه المقاصدي ويشغلها، وتقنيات يعتمدها في بناء موضوعه وفي الاستدلال على نتائجه، ومفاهيم تنصهر في بوتقتها ما اعتمده من مبادئ، وما شغله من تقنيات.

أولاً: مبادئ الفكر المقاصدي

ينبغي للباحث أن يكون على وعي بأن معظم مبادئ الفكر العلمي وتقنياته، تتكيف إلى حد بعيد مع طبيعة الموضوع الذي يدور حوله البحث، وتتأثر بدرجة

كبيرة بنوع الهدف الذي يتوخاه الباحث والمفكر. ولهذا يقال إن طبيعة الموضوع تحدد طبيعة المنهج. ومعنى هذه المقولة أننا نصطنع مفاهيم مبتكرة نبلور من خلالها كيفيات استعمالنا للمبادئ والتقنيات في دراستنا للموضوع. مفاهيم قيمتها الابتكارية العلمية في مدى انسجامها مع طبيعة الموضوع، وفي مدى إسهامها في فهم ما تطرحه جوانبه المختلفة من قضايا وإشكالات.

والجدير بالتنبيه عليه هنا أنَّني عندما أبدأ بالحديث عن المبادئ، فلا يعني ذلك قولاً بأسبقيتها النظرية على التقنيات، كما لا يعني ذلك قولاً بتأخر أحدهما عن الآخر؛ لأنَّ واقع الممارسة العلمية والمقاصدية شاهد على تداخلهما وتشابكهما. فالتعليل بوصفه مبدأً أساسياً في الفكر المقاصدي لا يتم دون استحضار المقامات التي ورد في سياقها الحكم الثابت بالخطاب الشرعي. كما لا يتمُّ التعليل دون استقراء الأوصاف المختلفة من أجل اختيار الوصف المناسب للتعليل، كما بيَّن الأصوليون في مسلك السَّبْر والتقسيم.

والمبدأ في اللغة العربية هو اسم ظرف من البدء. والبدء افتتاح الشيء. والمبادئ هي القضايا التي توضع في أية ممارسة علمية ولا تحتاج إلى برهان. إنني أميِّز مبادئ العلم على نوعين: أحدها عام، والثاني خاص. النوع العام ذو طابع أخلاقي لا يختص بموضوع محدد، وإنما يناسب كل الموضوعات ويتلاءم مع كل المجالات العلمية. مثال ذلك مبادئ النزاهة، والموضوعية، والأمانة، والتريث، وغيرها من المبادئ. والنوع الثاني خاص بموضوع محدد وبمجال علمي معين دون غيره. إن المقصود بالمبدأ هنا هو كل ما يُعْلَم بذاته ويحصل عنه العلم بشيء آخر. ومبادئ الفكر المقاصدي بهذا المعنى تتوقف عليها مسائل هذا الفكر وإشكالاته، التي لا تحتاج إلى برهان يثبتها. فلما كانت، كما قال ابن رشد: "كل صناعة لها مبادئ، وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم مبادئها، ولا يعرض لها بنفي ولا بإبطال، كانت الصناعة العلمية

الشرعية أحرى بذلك."[٦] ويقوم الفكر المقاصدي على ثلاثة مبادئ هي: الفائدة، والتعليل، والفطرة.

١. مبدأ الفائدة:

يرسّخ مبدأ الفائدة ليقظة ذهنية ولحركة عقلية لدى كل متفقه في الشرع الإسلامي، ولدى كل متفكر في مقاصده. وقد يفهم البعض أنَّ ثَمَّة علاقة معينة بين الفائدة والمصلحة، وهذا صحيح شريطة أن نفهم أن الفائدة مبدأ مؤسس للقول بالتعليل المصلحي في الأحكام التي ينطوي عليها الخطاب الشرعي. وبغضّ النظر عن هذا الارتباط فثمة فرق بين المبدأين؛ فالمصلحة لها بُعد قيمي، والفائدة لها بُعد خطابي. البُعد القيمي للمصلحة متمحور حول مفهوم مكارم الأخلاق لقوله صلى الله عليه وسلم: "بعثت لأتمم حسن الأخلاق."[٧] وقد أدرك ذلك كثير من علماء الإسلام؛ فقديماً قال الشاطبي: "الشريعة كلها تخلق بمكارم الأخلاق."[٨] أما حديثاً فإن حدّ الصلاح عند الأستاذ طه عبد الرحمن: "أنه قيمة أخلاقية، بل هو رأس القيم الأخلاقية. وحدّ الأخلاق أنها تبحث في الصلاح."[٩] كما جعل الأستاذ طه جابر العلواني من قيمة التزكية، بالإضافة إلى قيمتي التوحيد والعمران، قيماً أساسية تتمحور حولها المقاصد الشرعية الكلية في الإسلام.[١٠]

وأما مبدأ الفائدة فله بُعد خطابي؛ إذ تعني الفائدة تنـزيه الشارع في إنشاء خطابه عن أن ينطوي على العبث، والإهمال، واللغو، بدليل قوله تعالى: ﴿وَبِٱلْحَقِّ أَنزَلْنَٰهُ وَبِٱلْحَقِّ نَزَلَ﴾ (الإسراء: ١٠٥) وقوله أيضاً: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ (البقرة: ١١٩)

[٦] ابن رشد، **تهافت التهافت** مع مدخل ومقدمة تحليلية للأستاذ محمد عابد الجابري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨م، ص٧٨.

[٧] رواه مالك في **الموطأ**، كتاب حسن الخلق، باب ما جاء في حسن الخلق، رقم الحديث ١٦٢٧.

[٨] الشاطبي، أبو إسحاق. **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: عبد الله دراز، دار المعرفة، د.ت.، ج٢، ص٧٧.

[٩] طه، عبد الرحمن. **تجديد المنهج في تقويم التراث**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٤م، ص١٠٣.

[١٠] يراجع على سبيل المثال دراسة الأستاذ طه جابر العلواني، **مقاصد الشريعة**، بيروت، لبنان، دار الهادي، ط١، ٢٠٠١م، ص: ١٣٤.

فالشارع سبحانه لا يشرع إلا بالحق وللحق، والآيات متضافرة في البرهنة وفي الدلالة على هذا المبدأ.

إنَّ قليلاً من التدبر في هذه الآيات وأمثالها، يفضي إلى القول بأن مبـدأ الفائـدة مستمد من المنحى المقاصدي الذي ينطوي عليه كتاب الله عز وجل. وهـو منحـى يصبغ على كل موجود غاية، فيحدد له دوراً ووظيفةً، عَلِمَها من عَلِمَها، وجهلها من جهلها. التشبع بهذا المنحى المقاصدي ينقل المسلم، وبالأحرى الفقيه والعالم المسلم، من فكر المصادفات إلى فكر علمي يقوم على إدراك العلاقات واكتشافها. والذي يفسـر العلاقات بين المعاني والأحكام الشرعية، هو ما تنطوي عليه تلك المعاني وهذه الأحكام من مقاصد راجعة إلى تحقيق المصلحة الإنسانية. ومن هنا يرتبط مبدأ الفائدة ارتباطـاً وثيقاً بالحقيقة المصلحية للخطاب الشرعي. فليس هذا خطاباً بشرياً يعبِّر عن حاجات للمخاطِب عند المخاطَب، يريدها منه، بل هو خطاب إلهي جـاء ليحقـق المصـلحة الإنسانية؛ لأنَّ الله غَنَيٌّ عن العالمين، قال تعالى: ﴿أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾ (فاطر: ١٥) وهكذا وجدنا الشارع يُتْبع كثيراً من الأحكام ببيان ما يترتب عليها من مصالح راجعة إلى المكلف بها.

والتشبع بمبدأ الفائدة ينشئ حالة عقلية ويقظة ذهنية، تُصوِّر نوع التـهيؤ الـذي يجعل الفقيه المستنبط للأحكام مستعداً باستمرار إلى اكتشاف ما غفل عنه السـابقون من مقاصد تدل عليها الخطابات الشرعية. ويمكن إبراز ذلـك -علـى الأقـل- في صورتين:

أ. صورة التأسيس الجديد للمعاني، وقد عبر فقهاء الإسلام عن هذه الصورة في أن الأصل حَمْل كلام الشارع على التأسيس لا على التقريـر. وفحواهـا أن الخطـاب الشرعي يضيف فائدة جديدة تباين فوائده السابقة. وقديماً أرجع الإمام الشاطبي المجال الفقهي التطبيقي لهذه القاعدة إلى الألفاظ المقيدة التي تدل على معان خادمة للمعـاني المطلقة. فمن اعتبر هذه المعاني الخادمة استند إلى هذه القاعدة. لقد نبهنا الإمـام ابـن

عاشور إلى أنَّ "الله تعالى أودع في القرآن الكريم من المعاني والمقاصد أكثر ما تحتمله الألفاظ في أقل ما يمكن من المقدار، بحسب ما تسمح به اللغة الوارد هو بها."[١١]

ب. صورة عدم الإهمال الخطابي، وقد تجسدت في قاعدة إعمال الكلام أولى من إهماله. فإذا احتمل أن يكون للخطاب معنى مقصود، وأن يكون له معنى لاغ كان حمله تبعاً لمبدأ الفائدة على ما هو مقصود أولى. يتقيد في ضوء هذه القاعدة فهم الدلالة المقصودة من الخطاب الشرعي بمراعاة مقاصد جلب المصالح ودرء المفاسد، وتدرك انطلاقاً منها المعرفة المسبقة بالمقاصد الشرعية. ولهذا أوجب الإمام عاشور رحمه الله على المفسر للقرآن الكريم المعرفة الدقيقة والعميقة بالمقاصد التي استهدفها الشارع سبحانه من نزوله.[١٢]

إن كثيراً من الأحكام الشرعية والأفهام العلمية في شريعتنا الإسلامية مبنية على إعمال مبدأ الفائدة. فعلى سبيل المثال استدل الفقهاء، خاصة المالكية منهم، على مشروعية بعض المعاملات كالكفالة والوكالة بآيات قرآنية. فعلى الرغم من أنها وردت في سياق يقص الشارع من خلاله أحوال الأمم الماضية، إلا أنَّ الفقهاء استفادوا منها في التدليل. وهكذا استدلوا على مشروعية الحمالة والكفالة بقوله تعالى: ﴿وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمۡلُ بَعِيرٖ﴾ (يوسف: ٧٢) كما استدلوا على مشروعية الوكالة بقوله تعالى: ﴿فَٱبۡعَثُوٓاْ أَحَدَكُم بِوَرِقِكُمۡ هَٰذِهِۦٓ إِلَى ٱلۡمَدِينَةِ﴾ (الكهف: ١٩) كما أن الأخذ بشرع من قبلنا مستند إلى الاستفادة من تجارب الأمم السابقة ومن شرائعها، إذا لم يرد في الشرع الإسلامي ما يؤكدها ولا يخالفها. والحق أن التطبيقات الفقهية التي تشهد على هذا المبدأ تعز عن الحصر؛ منها قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعۡدِهِمۡ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغۡفِرۡ لَنَا وَلِإِخۡوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلۡإِيمَٰنِ﴾ (الحشر: ١٠) فالآية نزلت في بني قريضة والنضير. والمراد بالذين جاءوا من بعدهم المذكورين هم المسلمون الذين جاءوا بعد الفتح. على الرغم من ذلك فقد استفاد منها عمر بن الخطاب رضي الله عنه معنى آخر يتسق مع سياق الآية ولا يتناقض معه. لقد رأى بفقهه الدقيق أنها تنطبق أيضا على المسلمين

[١١] ابن عاشور، محمد الطاهر. **تفسير التحرير والتنوير**. الدار التونسية للنشر، د.ت.، ج١. ص٩٣.

[١٢] يمكن مراجعة المقدمة الرابعة من مقدمات تفسير التحرير والتنوير للإمام ابن عاشور، ج١، ص٣٨.

الذين سيأتون بعد فتح البلاد المفتوحة. فلما فتحت العراق سأله جيش الفتح قسمة أرض السواد بينهم، فلم يقسم بينهم بدليل الآية السابقة، وقال: "إن قسمتها بينكم لم يجد المسلمون الذين يأتون بعدكم من البلاد المفتوحة مثل ما وجدتم. فأرى أن أجعلها خراجا على أهل الأرض يُقَسّم على المسلمين كل موسم، فإن الله يقول: "والذين جاءوا من بعدهم."[١٣]

والحاصل أن مبدأ الفائدة في الفكر المقاصدي مستند إلى معطيين علميين يشهد لهما الشرع الإسلامي:

أولهما معطى المقام؛ إذ لا سبيل إلى العلم بمقاصد الخطاب الشرعي دون تبيين مقام نزول القرآن الكريم ومقام ورود السنة النبوية. فمسافات الخطاب فيها مختلفة حسب اختلاف الأحوال والأوقات مما يتطلب من العالم بمقاصد الشريعة رد آخر الكلام على أوله، ورد أوله على آخره، حتى إذا قبض بالمقام أعطى العلاقة بين الدال والمدلول مغزاها الحقيقي.

وثانيهما معطى الانطواء؛ ذلك أن عملية الإحاطة بالعلل واستيعاب المعاني المقصودة من تشريع الأحكام الشرعية قائمة على الاستفادة من معطى الانطواء الذي يتميز به الخطاب الشرعي. وقد عبّر الأستاذ علال الفاسي عن هذا المعطى في قوله: "الشريعة أحكام تنطوي على مقاصد، ومقاصد تنطوي على أحكام."[١٤]

وإذا سلمنا بمبدأ الفائدة فإنه من غير المنطقي القول بأنه لم يبق في الحكم المنسوخ أي وجه للعمل به، القول بذلك متناقض مع مبدأ تتزيه الشارع عن اللغو والإهمال والعبث. لذا يجب، كي ينسجم العالم والفقيه مع هذا المبدأ، وكي يتسق مع مقتضياته، أن يتشبث وجهاً من الوجوه المصلحية لأحكام سبق أن اصطلح علماؤنا على أنها

---

[١٣] ابن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١، ص٩٦. للتوسع في هذه المسألة يراجع:
- بلتاجي، محمد. **منهج عمر بن الخطاب في التشريع: دراسة مستوعبة لفقه عمر وتنظيماته**، القاهرة: دار السلام، ط١، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠١م، ص١١٣.

[١٤] الفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، مرجع سابق، ص٤٣.

منسوخة.[١٥] وانطلاقاً من التشبع بمبدأ الفائدة، يجب الإفادة من هذا الحكم المنصوص الذي سبق نسخه؛ لأنه لا بد أن يبقى منطوياً على مصلحة من المصالح. ولا سيّما أنّه صادر سلفاً من حكيم لا تخلو حكمته من مصلحة. نعم قد تتعارض هذه المصلحة مع مصلحة أخرى أعظم منها، لكن هذا التعارض لا ينهض دليلاً على الغفلة عن المصلحة الشرعية التي لا يزال الحكم المنسوخ متضمناً ومكتنزاً لها.

المطلوب دائماً هو تقديم أعظم المصلحتين، ويبقى في الحكم المنسوخ "ما شاء من الوجه الذي تضمن المصلحة ويكون هذا باب تزاحم المصالح، والقاعدة فيها شرعا تحصيلها واجتماعها بحسب الإمكان، فإن تعذر قدمت المصلحة العظمى، وإن فاتت الصغرى."[١٦]

٢. مبدأ التعليل المصلحي:

التعليل كشف للأساس الذي لاحظه الشارع في تشريعه لأحكامه. ولا يتأتى القول به إلا بالإعمال المنهجي للفائدة، عنصراً منهجياً يعني بتنزيه خلق الله تعالى وشرعه عن الإهمال والعبث واللغو، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (الأعراف: ٥٤) وانطلاقاً من مبدأ الفائدة، فإن لكل مخلوق خلقه الله تعالى، ولكل شرع شرعه حكمة هي الغاية المفسرة لوجوده. إن التعليل من زاوية

[١٥] كنسخ القبلة وبقاء بيت المقدس قطعا، ونسخ التخير في الصوم بتعينه، ونسخ ثبات الواحد من المسلمين للعشرة أمام العدو بثباته للاثنين، إلخ.

[١٦] ابن القيم، **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٣، ج٢، ص٣٥٠. نلاحظ، على سبيل المثال أن آية آل عمران ١٣٠ تتضمن وحدها دون غيرها من آيات البقرة والنساء والروم قيداً يتمثل في وصف "الأضعاف المضاعفة". إن هذه الآية، وانطلاقا من وصف "الأضعاف المضاعفة" تقيد وتخصص الآيات الثلاث العامة التي ورد فيها لفظ الربا عاما يفيد الشمول والاستغراق، وذلك تبعا لقاعدة وجوب حمل المطلق على المقيد عند اتحادهما في الحكم والسبب والموضوع. وعليه، وفي ضوء هذا الفهم الأصولي للآيات الأربع السابقة، ذهب الشيخ عبد العزيز جاويش إلى القول بأن ما تأخذه البنوك من زيادات على الديون التي تقدمها للمقترضين لا يعد ذلك حراماً، ما لم تبلغ تلك الزيادات أرقاما فاحشة أو زيادات مضاعفة. يراجع للتوسع في هذه النقطة:
- الحسني، إسماعيل. **الاقتراض البنكي والاضطرار الشرعي: دراسة للموقف الفقهي من فتوى الشيخ يوسف القرضاوي في مسألة امتلاك السكن بقرض ربوي**، مراكش: المطبعة الوطنية، ط١، ٢٠٠٨م، ص١٢٦.

الإعمال المنهجي للفائدة مبدأ من مبادئ العلم؛ لأنه يعني بترتيب المسببات على أسبابها، وترتيب المعلولات على عللها، وترتيب النتائج على مقدماتها. وكل ذلك منطو على معاني مصلحية متعددة. وعند تبينها والتبصر بها يتأكد للناظر أن الشريعة لا يمكن أن تفرق بين المتماثلين. كما لا يمكن لها أن تجمع بين المختلفين.[١٧] فليس في الشرع ولا في الخلق أي مجال للقول بالعفوية والاعتباطية. وإنما كل ما ورد فيهما معلل بالمصلحة. وعليه إن التعليل المصلحي هو التعليل الذي يراعي صاحبه المصالح المقصودة في الشرع، التي سبق لعلمائنا أن ضبطوها في ثلاث مراتب: الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

وأحكام العبادات، انطلاقاً من التعليل المصلحي، راجعة إلى مصالح تربية الضمير، وتزكية النفس، وتقويم السلوك على هدى من مكارم الأخلاق. يبدو هذا واضحاً في التعليلات التي تنطوي عليها الآيات التي تدل على وجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج. ولنأخذ الزكاة على سبيل المثال لا الحصر، قال تعالى: ﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ تُطَهِّرُهُمۡ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ (التوبة: ١٠٣) فالآية منطوية على تعليل فرضية الزكاة بعلة كونها تطهير وتزكية؛ إذ هي تطهير للفقراء من الحقد على الأغنياء وحسدهم. وتطهير للأغنياء من البخل، فضلاً عن كونها حافزاً لهم يدفعهم إلى مزيد من تزكية نفوسهم حتى يحسوا بآلام الفقراء والضعفاء. دون أن ننسى أنها دافع لهم إلى المزيد من تنمية أموالهم حتى لا يأكلها واجب أخذ الزكاة منهم.

وثمّة تعليل التعليل في أحكام المعاملات؛ إذ تعود أحكام المعاملات إلى مصالح تنظيم حياة المجتمع الإنساني، وضبط سعيه إلى التعاون، وتبادل المنافع، وتوزيع الأدوار، والتراضي، ومنع الغش، والغرر، والخداع، وغيرها من المقاصد الكلية التي تختلف

---

[١٧] ابن القيم، **الداء والدواء**، مرجع سابق، ص٢٠. بين ابن القيم جملة من الأمثلة التي ظن البعض أنها متباينة في الشريعة في حين أنها متماثلة عند التأمل الدقيق. ينظر:
- ابن القيم، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ضبط: حسين عبد الحميد، دمشق: دار الفكر، د.ت.، ج٢، ص٢٢٣.

تفاريع أحكامها بتغاير الأحوال والعصور. لذا ندرك أن الحمل فيها على حكم ثابت حرج ومشقة، يمسان الكثير من طبقات الأمة.

يجب مراعاة هذه المصالح في المعاملات؛ لأن واقعها الإنساني، كما لا يسلم في معظم مكوناته من نزعات الانتهازية والوصولية التي يلجأ إليها أهل الأهواء، لا يبقى أيضا بمنأى عن استغلال أهل القهر وبطشهم. لا غرو بعد هذا إذا كانت المعاملات المطلوبة في الإسلام ثمرة من ثمار أحكام الاعتقادات وأحكام العبادات، حتى كدت أن أقول: إن مكان المعاملات من العبادات مماثل لمكان الفرع من الأصل، أو لمكان الأثر من المؤثر. لكن ما العمل إزاء قسم من الأحكام مما لم يدرك العقل الإنساني علله المصلحية، فهنا قال الفقهاء بأنه "تعبدي"[١٨]

والتعليل، بوصفه كشفاً للأساس الذي لاحظه الشارع في تشريعه لأحكامه المختلفة، هو ترسيخ لثلاثة أبعاد علمية: الأولى تعقيلية، والثانية تحررية، والثالثة تنظيمية. ويبدو أن التسليم بوجود قسم من الأحكام مما لم يدرك العقل الإنساني علله، هو الذي حمل بعض أهل المقاصد من الأصوليين، على القول بأن الأصل في العبادات هو عدم تعليلها، وأن الأصل في المعاملات هو تعليلها.

وعلى كل حال إن تضارب نتائج التعليل، وتعذر الوقوع على العلل المقصودة للشارع، أمران يحملان عندي على الاستمرار في طلب العلة المقصودة شرعاً تبعاً لواجب التدبر والتفقه المأمور به شرعاً قال تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾ (النساء: ٨٢) وقال تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة: ١٢٢)

إن هذا الاستمرار في طلب التعليل هو الذي يفسر إقدام أهل المقاصد على تعليل كثير من الأحكام التي خفي على معظم العلماء مغزاها أو اختُلف في عللها، يستوي في ذلك من قال بتعبديتها، أو من قال منهم إن الأصل فيها هو التعليل؛ أي المعقولية لا التعبد، لأنها أقرب إلى القبول وأبعد عن الحرج.

[١٨] من ذلك عدد الركعات واختلافها من صلاة لأخرى، وجعل الصيام في شهر معين، إلخ.

قال الغزالي: "الركوع والسجود فالمقصود بهما التعظيم قطعا."[١٩] إن قصد الصلاة هو الخضوع لله سبحانه بإخلاص التوجه إليه، والانتصاب على قدم الذلة بين يديه، وتذكير النفس بالشكر له... والعبادات وضعت لمصالح العباد في الدنيا وفي الآخرة على الجملة، وإن لم يعلم ذلك على التفصيل، ويصح القصد إلى مسبقاتها الدنيوية والأخروية على الجملة. أما مقاصدها التابعة فمتعددة: منها النهي عن الفحشاء والمنكر، ومنها الاستراحة من أنكاد الدنيا، وطلب الرزق بها، وإنجاح الحاجات، وطلب الفوز بالجنة. "وكذلك سائر العبادات، فيها فوائد أخروية، وهي العامة، وفوائد دنيوية، وهي كلها تابعة للفائدة الأصلية."[٢٠]

وفي تقديري إن وظيفة التعليل هي إظهار لمعقولية الأحكام الشرعية كمظهر من مظاهر الإفادة التي ينطوي عليها الشرع الإسلامي. ولا عجب في ذلك، فالنهوض بواجب تدبر دلالات خطابه والتبصر بمقاصد أحكامه يبين أن السؤال الأساسي في تعليل الأحكام هو سؤال استفادة من الشريعة، لأنها لو لم تكن معللة لكانت لهواً وعبثاً بتنزه الشارع بطبيعة الحال عنهما. فالشريعة رحمة، لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧) وظاهر الآية عموم مراعاة الشارع للمصالح الإنسانية فيما شرع من الأحكام، فلو أرسل بحكم لا مصلحة للناس فيه لكان إرسالاً لغير الرحمة لأنه تكليف بلا فائدة. ليس اللهو والعبث من المعقولية التي يدرك بها العالم المصالح المقصودة في الشريعة والمصالح الموجودة في واقع حياة الناس. مصالح تارة يدركها الفقيه ويتعقلها، وتارة أخرى قد لا يعرفها فيسعى إليها، مقدراً وجودها، ومثابراً على كشفها وتبينها. لا يمكن في نظري أن يوجد حكم شرعي واحد غير معقول. أعني أنه غير منطوٍ على فائدة أو فوائد متعددة. وانطلاقاً من هذا الاعتبار نفهم مراتب العلماء وتفاضل مواقعهم في فهم المقاصد؛ لأنهم متفاوتون في قرائحهم وفي مبلغ علمهم.

---

[١٩] الغزالي، أبو حامد. **إحياء علوم الدين**، د.ت.، ج١، ص١٦٠.

[٢٠] الشاطبي، **الموافقات**، ج٤، ص٤٠٠. وينظر أيضا أمثلة أخرى في المصدر نفسه ج٢، ص٢٦، و١٣٧-١٣٨ و٣٠٢و٣٩٩ وج١، ص٢٠١.

إنني أجزم يقيناً بأن كل أحكام الشريعة المنصوصة معلَّلة بعلَّة أو علل مختلفة. ولا يخلو الأمر من أن تكون معلومة أو أن تكون غير معلومة. إنَّ عدم العلم بالعلَّة لا ينهض دليلا على عدم انطواء الحكم الشرعي المنصوص على العلَّة المعينة. كل ما يدل عليه عدم العلم في هذا السياق هو الاعتراف بحدود السقف المعرفي بالنسبة لوقت محدد أو عالم معين. وخفاء علل قسم من أحكام الشريعة لا يعني عدم انطوائه على معنى معقول؛ لأنَّ تعذر الوقوع عليه في هذا الحكم أو ذاك، لا يكون عند الجميع، ولا يجعل في كل الأعصار والأحوال. فقد ينقدح للبعض دون البعض الآخر؛ إذ التمايز ثابت بين علماء المقاصد الشرعية،[٢١] سواء في تفاوت مراتب اجتهادهم، أو في تغاير أعصارهم وظروف مجتمعاتهم. بل لا ينهض البحث في المقاصد إلا إذا سلمنا بأن جميع أحكام الشريعة منطوية على معاني مصلحية معقولة عقلها المجتهدون كلهم، أو عقلها بعضهم أو أغلبهم. وفي حال الانتهاء من استفراغ الوسع، لا ضير على العالم بالمقاصد توقفه وتسليمه بالتعبدية، مظهراً من مظاهر الانقياد والخضوع لأحكام الشارع.

لا يمكن أن يُعدَّ الانقياد لأحكام الشرع مظهراً من مظاهر انعدام المعقولية في الشرع، كما يريد بعض فقهاء الإسلام أن يفهمونا إياه. وتبدو الحاجة ماسَّة لمراجعة هذا الفهم استناداً إلى عنصر الفائدة الذي ننفي من خلاله العبث، والإهمال، واللغو عن شريعة علام الغيوب وأحكم الحاكمين. وفرق كبير بين الاعتراف بحدود علم العالم ومحدودية إدراك المفكر لعلل جميع النصوص من جهة، والإقرار بعدم العلة من جهة أخرى. فعلى سبيل المثال نحتاج إلى الوعي الدقيق بهذا الفرق في فقهنا لشعائر الحج؛ فننهض إلى البحث الجاد عن العلل المصلحية التي تنطوي عليها شعائر الحج، لا ننشد من ذلك إلا أن يكون فقهنا الراهن لمسائل الحج محققاً للضروريات التي جاءت من أجلها شريعتنا. وتستوي في ذلك المسائل القديمة، كمسألة أوقات الرمي المشروعة أيام

---

[٢١] قال ابن القيم: "وبالجملة، فللشارع في أحكام العبادات أسرار لا تهتدي العقول على إدراكها على وجه التفصيل، وإن أدركتها جملة." انظر:

- ابن القيم، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج٢، ص١٠٧. وقد أقر ابن القيم بهذا على الرغم من تعليلاته الكثيرة للعديد من الأحكام التعبدية، انظر المصدر نفسه، ج٢، ص١٩ و١٣٤ و١٤٠-١٤٣.

التشريق، ومسألة أوقات الذبح، وطواف الحائض طواف الإفاضة، والمبيت بمزدلفة، والمبيت بمنى خلال أيام التشريق. أو المسائل المستجدة كمسألة بناء العمائر الطويلة في منى استيعاباً للأعداد المتزايدة كل عام، ومسألة الاجتهاد في حدود منى من جميع الجهات، ومسألة الإحرام من جدة وغيرها من منافذ الدخول غير المواقيت... .

وكما أنَّ التعليل تَعَقُّلٌ، فهو كذلك تحرّر؛ فالتعبدية من حيث كونها خضوعا لله تعالى ولما شرعه من بينات ومن هدي، لا يمكن أن تكون شعاراً ولافتة نغطي بها عجزنا الفكري وقصورنا المعرفي. ولله در الفقيه المغربي الشيخ محمد بن عبد الكبير الكتاني عندما قال:" قول أهل الفروع هذا تعبدي هو عجز منهم عن بيان الحكمة والسر، والشرع كله مكشوف لأهل العلم بالله، ليس عندهم فيه شيء غير معقول المعنى."[٢٢] والتعبدية بهذا المفهوم ممارسة تحررية تستهدف تحرير الإنسان من كل القيود التي تكبل فكره، وتأسر عواطفه، وتعوقه عن التمتع بثمرات كسبه المختلفة ضمن حدود الكرامة والتشريف التي رسمها الشرع الإسلامي للإنسان بوصفه مسؤولاً، وكونه خليفة لله تعالى على الأرض.

والتعليل بالإضافة إلى كونه تعقلاً وتحرراً فإنه تنظيم كذلك؛ ذلك أن المطلوب في التعليل اتساق نتائجه مع الشريعة ومقاصدها ليجري الجميع على نظام واحد، لا اختلاف فيه ولا تناقض. لذا لا يعمل بالعلل المؤدية إلى إلغاء القطعيات. لا غرو بعد هذا إذا تفهمنا اختلاف الأصوليين الكبير في شروط العلة؛ لأن الغرض عندهم هو ضبط الأقيسة، حتى لا تتناقض مع الفروع المنصوصة. إن كمال الاتساق الذي جاءت به الشريعة لا يعني، ولا يستلزم أن يتمثله ويدركه ويحيط به كل واحد؛[٢٣] إذ لا يبعد أن يختصَّ حكم من الأحكام بعلَّة لم يقدر العقل الإنساني بعد على كشفها وإدراك وجوه اتساقها مع سائر الأحكام الشرعية. وحتى في هذه الحالة لا يخفى المعنى المصلحي

---

[٢٢] الكتاني، محمد الباقر. **محمد بن عبد الكبير الكتاني الشهيد**، الرباط: مطبعة الفجر، ط١، ١٩٦٢م، ص٣٤.

[٢٣] قال ابن القيم: "غالب أحكام الشريعة معللة برعاية المصلحة المعلومة (...) وورود الصورة النادرة على خلاف الغالب، لا يقدح في حصول الظن، كما أن الغيم الرطب إذا لم يمطر نادرا، فلا يقدح في نزول المطر." انظر:
- ابن القيم، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٤.

المعقول للتعبد، ويتمثل في "ضبط وجوه المصالح؛ إذ لو ترك الناس والنظر لانتشر وتعذر الرجوع إلى أصلٍ شرعي، والضبط أقرب إلى الانقياد ما وجد إليه سبيل."[٢٤]

إنَّ التعبُّد منضبط بمقادير معينة، وبهيئات مضبوطة، وبشروط محددة، وبكيفيات مرسومة، كالثمانين في القذف، وخص اليد بالكوع، وكذلك الأشهُرُ والقروء في العدد والنصاب والحول في الزكوات. إنَّ الضبط بهذه المقتضيات يتَّسق مع التنظيم؛ لأنَّ الشريعة قنَّنت السلوك الإنساني بأحكام تنطوي على مقادير ومواقيت وكيفيات مخصوصة، شأنها في ذلك شأن كل الشرائع والقوانين.

لا يتناقض مقصد الضبط والتنظيم مع المعقولية؛ لأنَّ أوَّل مبدأ من مبادئ العقل هو النظام، أعني تنظيم التعبد والانقياد لصاحب الشرع، وتلك هي أمُّ المصالح التي تبرز جواز التعبد والمعقولية في التقصيد والتعليل.[٢٥] والجمع بينهما هو الذي يفسر المغزى التنظيمي من الأحكام الشرعية، والمتمثل في "حفظ نظام العالم واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو نوع الإنسان."[٢٦]

إنَّ البعد التنظيمي بُعد أساسي في مقاصد الشريعة؛ لأنَّ التجربة الحضارية للبشرية مهما يكن مبلغها العلمي، ومهما يكن ارتقاؤها المجتمعي، تظل دائماً في حاجة إلى الهدي الإلهي ليسدد خطوات العقل البشري. ظَهَر ذلك قديماً عندما استباحت بعض المجتمعات وأْد البنات وحرمان النساء من الميراث. وأولعوا بشرب الخمر، ويبدو أكثر في عصرنا الحاضر عندما تستبيح بعض المجتمعات الزنا، والشذوذ الجنسي، والعري الكامل، والمسكرات، والمخدرات.

---

[٢٤] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٦٠. وذلك ما أدركه الشاطبي، فالسائل: "إذا قال للحاكم: لم لا تحكم بين الناس وأنت غضبان؟ فأجاب: بأني نهيت عن ذلك، كان مصيبا، كما أنه إذا قال: لأن الغضب يشوش عقلي، وهو مظنة عدم التثبت، كان مصيبا. الجواب الأول: جواب التعبد المحض، والثاني جواب الالتفات إلى المعنى، وإذا جاز اجتماعها وعدم تنافيهما جاز القصد إلى التعبد" انظر:

- الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٣١٤. ويراجع نوط الشارع الأحكام بالضبط والتحديد:
- ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٢٦-١٣٠.

[٢٥] شلبي، مصطفى. **تعليل الأحكام**، بيروت: دار النهضة العربية، ط٢، ١٩٨١م، ص٢٩٩.

[٢٦] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٦٣.

صفوة القول: إنَّ التعليل في الفكر المقاصدي كشف للمعقولية التي تنطوي عليها الأحكام الشرعية. ويتضمن هذا الكشف أبعاداً ثلاثة:

- بُعد النسبيَّة التي يرسخها التعليل؛ لأنَّ عدم إدراك المقصد من تشريع الحكم ليس دليلاً على عدم معقوليته، وعدم إدراكه في وقت معين وزمان محدد ليس دليلاً على عدم إدراك وجه معقوليته في كل زمان ومكان.

- وبُعد التحرُّر؛ لأنَّ الانقياد لله في التعبد لا يعني الخنوع للمخلوق، بل يعني التحرر من عبادة غير الله تعالى. وهو بُعد مناسب لمقتضيات الخلافة التي كرّم الله فيها الإنسان. ومن مظاهر ذلك تربيته على معاني الحرية التي تكرس الوعي بالمفارقة بين مراتب البشر، وترسخ الوعي بالمغايرة في أنماط وجودهم.

- وبُعد التنظيم، وأعني به تنظيم مقادير وأشكال التعبد المختلفة مقصداً من مقاصد الشريعة الذي أمرنا بالتشبع به.

٣. مبدأ الفطرة:

إذا كان خالق الإنسان هو الذي أنزل الشرع، فلا يتصور أن يتناقض شرعه مع الفطرة الإنسانية لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَىْءٌ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِى ٱلسَّمَآءِ ﴾ (آل عمران:٥) وأرى في الفطرة مبدأً من المبادئ التي يقوم عليها الفكر المقاصدي، وجملةً من الإمكانات الإنسانية، الجسدية والعقلية التي تتسق وتتطابق مع ما جاء به الشرع الإسلامي، واتساقاً وتطابقاً يبرز في التلازم بين الفطرة بهذا المعنى، وسنة التكليف كما هو واضح في قوله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ (الروم:٣٠)

إن الذي خلق النوع الإنساني هو الذي شرع لهم الأحكام التي تصلح لهم، لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥) وهو أيضاً الذي علّم ويُعلّم ما هم في حاجة إليه لقوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ (الملك:١٤) وانطلاقاً من هذا التلازم يتعين على علماء الإسلام التعرف على علل الشرع

ومقاصده، ظاهرها وخفيها، فإن بعض العلل قد يكون خفياً. لقد سبق للإمام ابن عاشور رحمه الله أن بين أهمية الفطرة، فكان من جملة ما نبه عليه في هذا الصدد قوله: "إنَّ كل فعل يحب العقلاء أن يتلبس به الناس وأن يتعاملوا به فهو من الفطرة، وكل فعل يكرهون أن يقابلوا به ويشمئزون من مشاهدته وانتشاره فهو انحراف عن الفطرة. فإذا تعارض فعلان أو خاطران مما تقتضيه الفطرة وجب اختيار أعرقهما في المعنى الفطري أو أدومهما، أو أشيعهما في الناس، أو أليقهما بالإشاعة في البشر، على أنه إذا أمكن رعي أحد الفعلين في بعض الأزمان أو بعض الأمكنة أو لبعض الأمم ما دام لمقتضيه مساس بحاجة الناس الملحة وجب رعيه، فإذا ضعفت الحاجة إليه رجع إلى غيره."[٢٧]

ينهل الفكر المقاصدي من هذا المبدأ الفطري، وعلى قدر اتساق الفعل أو التصرف معه يكون الفعل أو التصرف مقصوداً في الشرع. وهكذا فإن استقراء التصرفات الشرعية من: زواج، وإرضاع، وآداب في المعاشرة، وأحكام في حفظ النفس والأنساب والأموال...، يفضي إلى أنها مسايرة للفطرة؛ إما لأنها تقيمها في أنفس المكلفين لقوله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ (الروم: ٣٠) وإما لأنها تحميها من الانحراف عنها، لذا لا يمكن تفقه الشرع الإسلامي إلا على أساس دقيق وواضح من الوعي العميق لمكونات الفطرة الإنسانية. بيان ذلك أنه على قدر تطابق هذا المقصد الشرعي أو ذاك مع الفطرة بالمعنى السابق تتحدد قيمته المقاصدية داخل بنية هذا الفكر. فالمقاصد الشرعية كلها مؤصلة في الفطرة. وذلك ما سبق لي أن بينته في دراسة سابقة،[٢٨] لكن يكفيني هنا أن أمثل في هذا المقام بمقصد السماحة. فالسماحة مقصد شرعي متطابق أشد ما يكون التطابق مع الفطرة. استحضار الفطرة هنا يجعل التوسط بين التشديد والتخفيف مفهوماً بالمعنى التقويمي،

---

[٢٧] ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، تونس: الدار التونسية للنشر، ط١، ١٩٧٥م، ص٢٢. وقد أبرز الإمام ابن عاشور تسعة مظاهر في تأصيل الفطرة للدين الإسلامي: إصلاح الاعتقاد، وشمولية الإصلاح، والاختصاص بإقامة الحجة، والرأفة بالناس، وامتزاج الشريعة بالسلطان، والصراحة في أصول الاعتقاد. انظر:
- ابن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٣ ص١٩٤- ١٩٦.

[٢٨] الحسني، إسماعيل. **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور**، واشنطن: منشورات المعهد العلمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٥م، ص٢٦٣.

وليس مفهوماً بالمعنى الحسابي أو الهندسي. وعليه فإنّ التوسط في السماحة لا يقتضي دائماً التخفيف والتسهيل؛ لأنه قد تحتفُّ بسلوك المكلفين ظروف يكون الحفاظ على فطرهم أثناءها مستلزماً الأخذ بالتشديد، وهو ما سبق للإمام الشاطبي أن عالجه في المسألة الثانية عشرة من النوع الثالث من مقاصد الشارع. فعلى الرغم من أنه لم يربط التوسط بالفطرة فإنه بين المعنى التقويمي-الفطري للتوسط في الإسلام.[٢٩]

ثانياً: تقنيات الفكر المقاصدي

أعني بالتقنيات الأدوات التي تعتمد في أي بحث علمي كالاستقراء، واعتبار العلاقات السببية، والمقارنة، والتبصر بعلاقات التأثر والتأثير، والتراكم، وعدم التناقض، وغيرها من الأدوات التي تمكن الباحث من الإحاطة بتفاصيل موضوعه، وتقدره على استيعاب جزئياته. ويتجسد دور هذا النوع من التقنيات داخل بنية الفكر المقاصدي في اعتمادها من أجل التوصل إلى مقاصد الشريعة والبرهنة على إثباتها.

تتمحور تقنيات الفكر المقاصدي في الإعمال المتبصر لأداتين رئيستين: أداة استحضار المقامات المختلفة التي سيقت في جوها النصوص الشرعية. والأداة الثانية هي الاستقراء لما يتولد عن استعمالها من الظفر بالعلائق بين النصوص الشرعية، ومن بناء النظرة الشمولية للشريعة.

١. المقام:

المقام هو ما يجسده روح الخطاب الشرعي ومقصده. ولا تتجسد روح الخطاب أو مقصده بالضرورة في القوالب اللغوية التي صيغ بها مقال الخطاب الشرعي. إن روح

---

[٢٩] قال الشاطبي: "إذا نظرت في كلية شرعية فتأملها تجدها حاملة على التوسط، فإن رأيت ميلا إلى جهة طرف من الأطراف فذلك في مقابلة واقع أو متوقع في الطرف الآخر، فطرف التشديد -وعامة ما يكون في التخويف والترهيب والزجر- يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الانحلال في الدين. وطرف التخفيف -وعامة ما يكون في الترجية والترغيب والترخيص- يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الحرج في التشديد. فإذا لم يكن هذا ولا ذاك، رأيت التوسط لائحاً ومسلك الاعتدال واضحاً." انظر:
- الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص١٦٧-١٦٨.

الخطاب أو مقصده هو المعنى المصلحي الذي لا ينبغي دائما أن نحصره في ألفاظ الخطاب الشرعي، وإنما ينبغي أن نلتمسه في ما يحفها من سياقات. إن الاحتمال مسيطر على معظم الخطاب الشرعي؛ لأنه يدل بالنسبة لمخاطب واحد أو أكثر على وجهين دلاليين على الأقل. [٣٠] ذلك ما نبهنا إليه علماء أصول الفقه. يرى الرازي أن الاستدلال بالخطاب الشرعي ينبني على معطيات كلما وجدت تكاثرت الاحتمالات في المقصود من الخطاب، كعدم الاشتراك، وعدم المجاز، والإضمار، والتخصيص للعموم، والتقييد للمطلق،... . [٣١]

للخطاب الشرعي في نظري مقام يتمثل عندي في جملة من العناصر اللغوية الصادرة عن الشارع، والشروط الخارجية المحددة لحالات استعمال الخطاب التي تساهم كلها في ضبط المعنى المقصود من الخطاب الشرعي. المقام بهذا المفهوم مكون من مقامين جزئيين لا يستغني الفقيه الذي ينشد المعنى المقصود شرعاً عن أحدهما؛ الأول مقام المقال، والثاني هو مقام الحال.

أعني بمقام المقال السياق المقالي الذي جاء فيه الخطاب الشرعي؛ أي ما يعرف في الوقت الحاضر بالسياق اللساني Le contexte linguistique. [٣٢] وقديماً أكد السكاكي على أهمية مقام الكلمات داخل مقال الخطاب، فقال: "ثم إذا شرعت في الكلام فلكل كلمة مع صاحبتها مقام، ولكل حد ينتهي إليه الكلام مقال." [٣٣] فمقامات القرآن منها ما هو وعظي، ومنها ما هو تعليمي، ومنها ما هو تشريعي، لذا يتعين على قارئه

---

[٣٠] يراجع في أسباب الاحتمال في الخطاب الشرعي:
- الحسني، إسماعيل. **نظرية المقاصد عند الإمام بن عاشور**، مرجع سابق، ص٣٢٨.

[٣١] انظر:
- الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، ج١، ص١٧٢.
- الشاطبي، **الموافقات**، ج١، مرجع سابق، ص٣٥-٣٦، و ج٢، ص٦٦.

[32] Ahmad AlmotawakilK – *reflexions sur la signification dans la pensee linguistique Arab*- Rabat: Publication de la faculte des lettres- theses et memoires- N 8- p 89.

[٣٣] السكاكي. **مفتاح العلوم**، لبنان: المكتبة العلمية الجديدة، ص٨٠.

والمتفقه في نصوصه أن يرد كل وارد منها إلى مورده المناسب حتى يتمكن من بناء نظرة شمولية للشريعة بوصفها بناءً متسقاً. ويتكون مقام المقال من جملة من العناصر اللفظية التي تفسر العلاقات البيانية بين النصوص الشرعية.

وأعني بمقام الحال، السياق الحالي الذي نزل فيه الخطاب الشرعي أو ورد فيه. وقد اعتنى به علماء الإسلام كثيراً. يبدو ذلك في رحلاتهم إلى مكة والمدينة، وإلى غيرها من المدن التي استوطنها أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم. هدفهم الرئيس هو مزيد تبصر لواقع آثار الرسول صلى الله عليه وسلم وأعماله، وأعمال أصحابه، ومن صحبهم من التابعين وأئمة المذاهب الفقهية والأفهام الأصولية المعتبرة. والمعتبر عندهم في هذا النوع من المقامات معرفة القصد الحقيقي لسنن رسول الله وأفعاله المختلفة.[٣٤] وقد سبقت أن بينت ذلك بالشواهد والأمثلة في دراسات سابقة.[٣٥]

٢. الاستقراء:

الاستقراء في الفكر العلمي تتبع وإحصاء نعتمده في صياغة القوانين والقواعد الكلية؛ لأن العالم المستقرئ يلح دائماً على ضرورة تصفح جميع الجزئيات لينتقل الذهن من النظر في حالات وأحكام جزئية إلى حكم عام، فيحكم على النوع بما حكم به على الأفراد، ونحكم على الجنس بما حكم به على الأنواع. ولا يزال العالم عاجزاً عن

---

[٣٤] يراجع للتوسع في هده النقطة:

– القرافي، شهاب الدين. **الفروق**، عالم الكتب، د.ت.، الفرق٣٦، ج١، ص١٠٦. وقد أشبع الإمام بن عاشور هده النقطة بحثا فأوصل المقامات الحالية لرسول الله صلى الله عليه وسلم إلى اثني عشر مقاما حالياً، منها القضاء والإمارة والهدي والصلح...

[٣٥] انظر:

– الحسني، إسماعيل. **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور**، مرجع سابق، الفصل الثالث، ص٣٢٥.

– الحسني، إسماعيل. **فقه العلم في مقاصد الشريعة**، مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، ط١، ٢٠٠٤م، ص١٨٣. و أنا منشغل بإصدار الطبعة الثانية منه.

– الحسني، إسماعيل. **الاقتراض البنكي والاضطرار الشرعي دراسة للموقف الفقهي من فتوى الشيخ يوسف القرضاوي من امتلاك السكن بقرض ربوي بالمغرب**، مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، ط١، ٢٠٠٨م، الفصل الثالث و الرابع والخامس من هذا الكتاب.

فحص كل الأفراد؛ لأن الاستقراء مهما علت درجة التصفح والتتبع فيه يظل استقراء ناقصاً بالمعنى المنطقي والعلمي.

علمية الاستقراء محصورة في كون الحكم على النتائج المستقرأة مقيد دائماً بالمراجعة والتحقيق المستمر. واستمرار البحث كفيل بزيادة احتمال صدقه أو عدم صدقه. هذا هو معنى الاستقراء عند معظم العلماء المعاصرين، يفهمونه على أنه ليس برهاناً، وليست نتائجه يقينية، بل ليست نتائجه احتمالية بالمعنى المحدد في نظرية الاحتمالات الرياضية، وإنما بمعنى الدرجة العالية من التصديق. إن كثرة المعلومات الصحيحة، كما شرح رايشنباخ،" التي نتوفر عليها هي التي تدفعنا إلى الاعتقاد في صحة الحكم الاستقرائي، ولكن ذلك لا يعني اليقين، بل الرجحان فقط."[٣٦]

في ضوء هذا المعنى العلمي أفهم مكانة الاستقراء في الفكر المقاصدي؛ لأنه يشكل منبعه وقوامه، اعتمده علماء الأصول، خاصة أهل المقاصد منهم، في بناء أنساقهم المختلفة. وقد بلغ من أهمية هذه الأداة أن عدّها الإمام الشاطبي رحمه الله عماد كتابيه الموافقات والاعتصام.[٣٧]

الاستقراء هو منبع ثراء وخصوبة الفكر المقاصدي في الإسلام؛ لأنه يرسخ العقلية العلمية في ميدان الشريعة ومقاصدها. عقلية لا تكتفي عند تقرير قاعدة من قواعد العمل والفكر، ولا تكتفي عند إصدار الأحكام التي تتناول واقع الناس على دليل جزئي معين، وإنما يتشوف صاحبها- وباستمرار- إلى استقراء أكثر من دليل أو أكثر من جنس أو نوع من الدلائل.

---

[٣٦] الجابري، محمد عابد. **مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٥، ٢٠٠٢م، ص٣٠٦-٣٠٧.

[٣٧] الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج١، ص٢٣. ينظر في اعتماد علماء المقاصد أداة الاستقراء:

-الحسني، إسماعيل. **نظرية المقاصد عند الإمام بن عاشور**، مرجع سابق، ص٣٥٧ وما بعده.

ثالثاً: مفاهيم الفكر المقاصدي

الفكر المقاصدي يرسخ لفكر علمي في مستوي المبادىء، والتقنيات، وفي مستوى استخراج المفاهيم التي تحكم بنيته وتوجه منهجيته. والمفاهيم بصفة عامة أطر علمية نستودع فيها شبكة من المعاني والدلالات.[٣٨] والمفاهيم في هذا الموضع هي القوالب الفكرية التي ينصهر في بوتقتها النظر المقاصدي. وأقصد بذلك المعاني الكلية التي يتبلور في إطارها تقصيد العالم للشريعة. ويشكل عالم المقاصد خلال كل مفهوم بناء نظرياً تلتحم داخله مبادئ الفطرة والفائدة والتعليل بتقنيات المقام والاستقراء. فالوصول إلى مرحلة صياغة المفاهيم مؤشر كبير ودليل قوي على نضج المعرفة العلمية بمقاصد الشريعة. والباحث في المفاهيم استطاع أن يصعد من مداخل المقاصد الشرعية ومخارجها إلى ما يوحدها. وما يوحدها هو المفاهيم؛ لأن العقل العلمي لا يتعامل مع واقعها المعرفي إلا من خلال المفاهيم، بوصفها قوالب ذهنية، بقدر ما تنطوي على معطيات متنوعة ومتعددة، فإنها تبرز نظام الفكر المقاصدي، وتكشف صور العلاقات بين عناصره ومكوناته المختلفة. ويُعدُّ الاتساق والتمايز من أهم المفاهيم التي يرتكز عليها الفكر المقاصدي.

١. مفهوم الاتساق:

أعني بالاتساق استقامة الشريعة في ذهن الفقيه، وانتظامها في فكر المجتهد على نظام واحد غير متخالف ولا مختلف. إن الاستصلاح من جنس استدلالات الإمام مالك. نعم هذا لاشك فيه، لكن مع الحفاظ على اتساق الشريعة؛ أي "مع مراعاة مقصود الشارع أن لا يخرج عنه ولا يناقض أصلا من أصوله."[٣٩] ويكفي من أهمية هذا المفهوم أنَّه يبعدنا عن التجزيء والانتقائية اللتين نهى الله تعالى عنهما في قوله: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ

[٣٨] المفاهيم، كما قال طه جابر العلواني: "ليست ألفاظا كسائر الألفاظ، بل هي مستودعات كبرى للمعاني والدلالات، والمفهوم يغلب أن يكون تقريبياً" انظر طه جابر العلواني في تصديره لكتاب:
- عارف، محمد نصر. **الحضارة، الثقافة، المدنية**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٤م، سلسلة المفاهيم والمصطلحات١، ص٧-٨.

[٣٩] الشاطبي، أبو إسحاق. **الاعتصام**، ضبط وتصحيح: أحمد عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م، ج٢، ص١٣٢-١٣٣.

ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۖ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ ۗ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (البقرة: ٨٥)

والاتساق نوعان: خارجي وداخلي. وأعني بالاتساق الخارجي عدم تناقض الشريعة مع طاقات المكلفين، سواء في فهم معانيها، أو تعقل علل أحكامها، أو في العمل بأحكامها. فكما يضمن هذا الشطر من الاتساق تنزيه الشريعة عن التهافت، يضمن لأحكامها المستفادة من معانيها وعللها كمال الاتساق الذي هو من مقاصد قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ (المائدة: ٣)

تناول الأصوليون مضمون هذا الشطر الخارجي من الاتساق في مباحث التكليف بما لا يطاق، والأمر بالشيء نهي عن نقيضه، والأمر بما لا يتم الواجب إلا به. ويبدو من معالجاتهم لتلك المباحث حرصهم على جريان الاستدلال الفقهي على قيمة اليسر التي حققها الفقهاء في قواعدهم مثل: الحرج مرفوع، الضرر يزال، إذا ضاق الأمر اتسع وإذا اتسع ضاق...، إذا كان في المسألة قولان فلا نأخذ إلا بأيسرهما وأخفهما. تماما كما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ما خُيّر بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يأثم."[٤٠] والفقيه المراعي للاتساق الخارجي أيضا لا يحكم على التصرفات بالحرام إلا على ما علم تحريمه جزما وقطعا.

والحق أنه على الرغم من الأهمية المنطقية لهذا الصنف من المباحث الأصولية في ضبط الاتساق الخارجي، بل وعلى الرغم من أهمية أساسها المقاصدي، فإنها تظل ناقصة إذا لم يكشف الباحث فيها عن نوع صلة الاتساق الخارجي بمبدأ الفطرة. الفطرة التي ألاحظ، مع الإمام محمد الطاهر ابن عاشور رحمه الله، غياب التنظير لها عند معظم أهل المقاصد من الأصوليين والفقهاء، إلا إشارات تتناثر هنا وهناك.[٤١]

أما الاتساق الداخلي فيمكن لي أن أميز في تناوله بين مقاربتين: الأولى تجزيئية يقتصر صاحبها في بيان اتساق الشريعة على كشف الارتباطات المختلفة بين ألفاظها.

[٤٠] البخاري، **الصحيح**، كتاب الحدود، باب إقامة الحدود والانتقام لحرمات الله، رقم ٦٧٨٦. المنصورة: دار ابن رجب، ط١ ، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

[٤١] ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي**، مرجع سابق، ص٢١.

ويبدو ذلك في دفع التعارض بينها، وفي مسائل الإجمال والخفاء، والتواطؤ والاشتراك، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والحقيقة والمجاز... . وعالج معظم الأصوليين كل ذلك بمنطق لا يرتقي في الغالب إلى أفق شمولي يتبصر صاحبه بالاتساق بين ألفاظ الشريعة، ويجمع أيضاً جمعاً جدلياً بين تلك الألفاظ، وما تدل عليه من مقاصد.

والمقاربة الثانية مقاربة شمولية للاتساق؛ إذ يشبه صاحبها الشريعة بالصورة الواحدة التي يخدم الجزء الواحد والكلية الواحدة منها الأجزاء والكليات الأخرى. وبهذا ينطلق صاحب المقاربة الشمولية للاتساق من انتظام أحكام الشريعة، ودلالات ألفاظها في الكلية الواحدة. ما كتبه الشاطبي في الموافقات وفي الاعتصام من النماذج الجيدة في هذه المقاربة الشمولية. ذلك أنه يتصور الشريعة في صورة "الإنسان الصحيح السوي، فكما على الإنسان أن لا يكون إنساناً حتى يستنطق، فلا تنطق اليد وحدها، ولا بالرأس وحده، ولا باللسان وحده، بل بجملته التي سمي بها الإنسان كذلك الشريعة لا يطلب منها الحكم على حقيقة الإنسان إلا بها."[٤٢]

وهكذا يثمر التمسك بالاتساق في هذا السياق جملة من الفوائد، منها أن التمسك بالكليات يؤدي بالفقيه إلى حمل الحكم الجزئي الواحد على وجوه كثيرة.[٤٣] ولا يعني ذلك تركاً للكليات أو للجزئيات، بل يعني الجمع الجدلي الواعي بينهما. علة ذلك أن الشارع كما أوضح الشاطبي "لم ينص على ذلك الجزئي إلا مع الحفظ على تلك القواعد؛ إذ كلية هذا معلومة بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة، فلا يمكن، والحالة هذه، أن تخرج القواعد بإلغاء ما اعتبره الشارع وإذا ثبت هذا لم يمكن أن يعتبر الكلي ويلغى الجزئي."[٤٤]

---

[٤٢] الشاطبي، **الاعتصام**، مرجع سابق، ج٢، ص ١٧٨، قال الشاطبي في موضع آخر من الموافقات: "إن المجتهد إذا نظر في أدلة الشريعة جرت له على قانون النظر، واتسقت أحكامها، وانتظمت أطرافها على وجه واحد." انظر:
- الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص٧٨.

[٤٣] قال الشاطبي: "من الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس" انظر:
- الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص٨.

[٤٤] المرجع السابق، ج٣، ص١٠.

تنتظم كليات الشريعة في بناء مقاصدي تلتحم مراتبه في الحفاظ على مقصد الـــدين، وتتمحور شروط بنائه في ألا تعود مكملات مراتبه على السابق منها بالإبطال. فكليـــات الشريعة ومقاصدها مراتب ثلاثة: الضروريات والحاجيات والتحسينات، وبينهما علاقات يستحضرها الفقيه عند الاستدلال. فالإخلال بمرتبة الضروريات، خاصة ضـــرورة حفـــظ الدين، يؤدي إلى الإخلال بمرتبتي الحاجيات والتحسينات. أما الإخلال بهاتين المـــرتبتين فيؤدي إلى الإخلال بمرتبة الضروريات، لكن ليس في كل الأحوال، بل في بعضها دون البعض. وعليه تؤصل كلية الضروريات الكليات الأخرى؛ لأنه إذا انخرمـــت لم يبـــق للتكليف بالشريعة وللمكلفين بها وجود دنيوي. لذا دارت مرتبة الحاجيات على مرتبة الضروريات، تتردد عليها لتكملها، ويقال مثل ذلك في مرتبة التحسينات، فإنها تكمل ما هو من مرتبة الحاجيات أو الضروريات، فهي كالفرع للأصل ومبني عليه.

عدم اعتبار هذا النوع من العلاقة بين مراتب كليات الشريعة يؤدي إلى الاخـــتلال. فهذا البيع من الضروريات، أما منع الغرر والجهالة فمن المكملات، فلو اشترط نفي الغـــرر جملة لا نحسم باب البيع. كما يفهم في ضوء هذه العلاقة قول معظم الفقهاء بالجهاد مـــع ولاة الجور؛ لأنَّه لو ترك لكان ضرراً على المسلمين.

وصفوة القول: إنَّ القول بالاتساق في الشريعة قاسم مشترك بين الجميع؛ لأنَّه مبـــدأ قرآني، قال تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ﴾ (المائدة: ٣) لكنه أمر مختلف في تقديره؛ لأنه مفهوم مبني ومكتسب. والشاهد على ذلك تفاوت علماء المقاصد في تمثّله وبنائه. منـــهم من طرحه طرحاً تجزيئياً، ومنهم من ارتقى إلى طرحه طرحاً شمولياً.

ما أحوجنا اليوم إلى التجدد والتطور في بنائه. فالطرح الشمولي لمفهوم الاتساق مـــن شأنه أن يعكس نظرة موضوعية إلى الشريعة، لا يتعقلها الفقيه المعاصر في نطاق هموم الفرد وهواجسه المتعددة فحسب، بل يفقهها في نطاق هموم المجتمع الـــذي يحيـــاه، لا ســـيما والخطاب في القرآن المجيد متجه في معظمه إلى القضايا الكلية للمجتمع الإنساني، بامتداداته وتعقيداته وصيروراته وحركاته، إلخ. والاتساق بهذا الطرح الشمولي جهد علمي مســـتمر، من أجل بناء رؤية شمولية: رؤية للشريعة بحيث تتساند معانيهـــا، وتتـــرابط مقاصـــدها،

وتتعاضد أحكامها، ورؤية لواقع الوجود الإنساني، الفردي والجماعي والمجتمعي. وبـذلك نجمع جمعاً علميا بين الإمساك العلمي الإجرائي بالكليات والمقاصد التي تنتظم في إطارهـا الشريعة من ناحية، والظفر العلمي النسبي بالقوانين التي تفسر الوجود المجتمعي في عصر من العصور من ناحية ثانية.

٢. مفهوم التمايز:

يبلور مفهوم التمايز حساً نقدياً يحتاجه الفقيه المفتي، ويتمثل في الوعي بالتفـاوت في مراتب المقاصد الشرعية من جهة، وفي الوعي بالتغاير الطارئ على الوقائع والنوازل من جهة أخرى.

لم أتفرد باستعمال لفظة التمايز؛ لأن استعمالاتها واردة في القرآن الكـريم. مـن ذلك قولـه تعـالى: ﴿مَّا كَانَ ٱللَّهُ لِيَذَرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ﴾ (آل عمران:١٧٩) وقوله تعالى أيضـا: ﴿لِيَمِيزَ ٱللَّهُ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ وَيَجْعَلَ ٱلْخَبِيثَ بَعْضَهُۥ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ (الأنفال: ٣٧) والمطلوب، كما يبدو من هاتين الآيتين، أن يميز المؤمنـون في مراتب الناس وفي أحوالهم، وفي أوضاعهم ليكون المؤمنون على بصيرة من أمرهم.

كما سبق للإمام بن عاشور أن عدّ التفكير في التمايز الموضوع الأساس لأي ممارسـة علمية؛ لأن به يكون "تميز الخبيث من الطيب فهو عند ذلك التميز تفكير في التمايز."[٤٥]

التمايز مفهوم نقدي يفرق الفقيه من خلاله بين المراتـب والمـتغيرات؛ فمقاصـد الشارع من خطابه متفاوتة المراتب عند الأصوليين، فلا يخفى أنهم رتبوهـا بحسـب اعتبارات متعددة، كاعتبار الكيفية، واعتبار الشمول وعدمه، واعتبار الوضوح والخفاء، ومن ثم برهنوا بهذا الترتيب على البناء التفاوتي للدلالات المقصـودة مـن الخطـاب الشرعي. كما رتبوا مقاماتها بحسب نزول القرآن الكريم، وبحسـب ورود الحـديث النبوي، ومن ثم فرقوا في أحوال المجتمع العربي، وفي أحوال الرسول صـلى الله عليـه وسلم. وفي هذا التفريق يتجلى واضحاً سعي الشارع التدرجي أولاً في الترقـي مـن

---

[٤٥] ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي**، مرجع سابق، ص٩١-٩٢.

الأدنى إلى الأعلى بمقدار ما تسمح به الأحوال، وثانياً في التيسير من الصعب إلى الأصعب.

وفي نظري يشكل التبصر بالمراتب في مقاصد الخطاب الشرعي بما يعنيه من وعي بلوازمها العملية أسباباً للقول بأن أحكام الإسلام لا يمكن تطبيقها دفعة واحدة؛ لأن الناس منازل في العمل في مندوباتها ومباحاتها وفي الكف عن مكروهاتها. ولأن تغاير أحوالهم قد يؤدي بهم إلى الوقوع، كما قال الأستاذ علال الفاسي: "في حالة شبيهة بالحالة التي كان الوحي يترل فيها على رسول الله منجما فكان يسلك في إقرار الأحكام وتطبيقها طريق التدريج."[٤٦]

أما مقاصد الشارع من أحكامه، فتنقسم إلى مرتبتين:

- مرتبة الغايات أو المقاصد الجزئية، وهي العلل التي استهدفها الشارع في تشريعه لكل حكم من الأحكام الشرعية. وهي مراتب يمكن ترتيبها حسب الوضوح والخفاء، والقطع والظن، والموقع من الحكم، ومدى الانضباط.

- ومرتبة الغايات أو المقاصد الكلية الذي تحدث عنها الأصوليون في مبحث المصلحة ضمن مباحث القياس، ومباحث الأدلة الشرعية. ويمكن ترتيبها وَفق اعتبارات معرفية، ومجتمعية.

ومن زاوية الترتيب المعرفي فالمقاصد مراتب ثلاث:

مرتبة المقاصد القطعية، منصوصة كانت أو غير منصوصة، ثابتة باستقراء أحوال منقولات الشريعة، من الأولى كمقصد التيسير الثابت بمثل قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥) والمحافظة على ضرورة الحياة في المعاملات: فضلا عن حفظ حاجياتها وتحسينياتها.

---

[٤٦] الفاسي، علال. **دفاع عن الشريعة**، الرباط: مطابع الرسالة، ١٩٦٦م، ص٢٣١.

والثانية مرتبة المقاصد القريبة من القطع، الثابتة باستقراء كثير من المنقولات، كمقصد منع الضرر والضرار، الثابت باستقراء أمثال قوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا﴾ (البقرة: ٢٣١) وقوله صلى الله عليه وسلم: "لا ضرر ولا ضرار."[٤٧]

والثالثة مرتبة المقاصد الظنية التي تحصل باستقراء محدود لأحوال الأدلة الشرعية، وهي هنا، كما قال الغزالي: "الميل بسبب"، يبني عليها الفقيه استدلاله على الأحكام، خاصة أحكام المعاملات؛ لأن أغلب عادات الشرع فيها اتباع المناسبات المصلحية.

وتظهر المقاصد من خلال الاعتبار المجتمعي مرتسمة في ثلاث مراتب:

الضروريات: تؤسس مرتبة الضروريات نظام الوجود المجتمعي، وتشمل ضروريات الدين والنفس والعقل والنسل والمال. وفي ترتيبها اختلاف بين الفقهاء. فمنهم من يقدم الدين ثم النفس ثم العقل ثم النسل فالمال.[٤٨] ومنهم من قال: الدين، النفس، النسل، العقل والمال.[٤٩] ومنهم من أضاف مرتبة سادسة، وهي العرض.[٥٠]

الحاجيات: وتضبط مرتبة الحاجيات حياة التعاون والتضامن في المجتمع، فترفع الضيق والحرج عن الأفراد، وتعتمد في التوسع عنهم، خاصة في أبواب المعاملات المالية كالقراض والمساقات والسلم وسائر أحكام البيوع المباحة.

التحسينات: والمقصود بمرتبة التحسينات المحاسن التي تتفق حولها الأذواق مما لا يتعارض مع مكارم الأخلاق، ومثلوا لها قديما بمنع النجاسات وفضل الماء والكلأ وسلب المرأة منصب الإمامة، وصورها الإمام بن عاشور في أمثلة حديثة، كنشر العلم، وإيجاد الملاجئ، والمنتزهات.

---

[٤٧] مالك بن أنس، **الموطأ**، تحقيق: الشيخ طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: المكتبة الأزهرية، كتاب الأقضية، باب القضاء في المرفق، رقم ١٤٢٤، ص٤٥٥.

[٤٨] يمثل هؤلاء الغزالي من خلال كتابه: **المستصفى من علم الأصول**، دار الفكر، د.ت.، ج١، ص٢٨٦.

[٤٩] منهم الآمدي من خلال حديثه عن الترجيح بين الأقيسة، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: سيد الجميلي، بيروت: دار الكتاب العربي، ط٢، ١٩٨٦م، ٢٨٨/٤-٢٨٩.

[٥٠] الشوكاني، علي بن محمد. **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، دار الفكر،د.ت.، ص٢١٦.

لا طريق إلى هذه المرتبة إلا إذا انطلقنا من استحضار مقصدين: مقصد السماحة من حيث كونها سهولة المعاملة فيما اعتاد الناس التشديد فيه، ومقصد التسامح كسلوك أخلاقي في تلقي مفارقات الغير بالصدر الرحب، واللسان الطلق، والتعايش معها والتحاور مع أهلها بالسليم من أساليب المنطق، ومن ثم كان حقيقاً بالمرء أن يصف مع الإمام ابن عاشور هذا السلوك بوصف "العَظَمَة الإسلامية"[٥١]

لا يتحدد مفهوم التمايز في مجرد التمييز بين المراتب، وإنما يمتد إلى الوعي بالتغاير في الواقع الوجودي. فبقدر ما يكون الوعي العميق بالتغاير في الوجود المجتمعي تتقوى قدرات الفقيه على تطبيق الأحكام وتنزيلها على الحوادث المستجدة. وإذا علمنا أنه لا وجود لإدراك موضوعي مستقل عن موضوع الإدراك، وكما أنه إذا سلمنا بأن لا وجود أيضا لواقع موضوعي مستقل استقلالاً تاماً عن الذهن الذي يدركه. تبين أنه لا مشروعية لأي استنباط فقهي، ولا لأي فهم فكري دون الوعي بأشكال المغايرة في الوجود الدنيوي، من: مقابلة ومفارقة ومخالفة... .

لقد أعمل فقهاء الإسلام الأفذاذ هذا الوعي أثناء فقههم للمتغيرات، ابتداء من وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم. فلا يخفى ما عرفه المجتمع الإسلامي بعد وفاة الرسول من متغيرات عميقة. فنازلة موته أدت بالصحابة إلى النظر في مسألة خلافته. وعملية الفتوحات تطلبت منهم إبداع إجراءات تحدد قواعد التعامل مع الأراضي المفتوحة عنوة. وتلاقح المسلمين الفاتحين مع الهيئات والمجتمعات المندمجة في الإسلام، أدى بهم إلى النظر في قضايا الاستفادة من نظمها ومؤسساتها.كما يلفت انتباه المؤرخ الأوج الذي بلغته المتغيرات المجتمعية في أول العصر العباسي، كالصراع حول الخلافة، ومقتل عثمان وعلي، وانتقال الخلافة إلى الكوفة، ثم إلى الشام... ونذكر أمثال هذه المتغيرات، ونحن على علم بتفاوت فقهاء هذا العصر في إعمال الوعي بالتغاير؛ فبيئة المدينة، على سبيل المثال، لم تعرف من المتغيرات ما عرفته البيئة العراقية.

---

[٥١] ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي**، مرجع سابق، ص٢٣٣.

وعلى كل حال إنَّ الذي يهمُّنا من الإعمال الفقهي للتغاير هو كونه سبباً من الأسباب الأساسية التي تفسر اختلاف قواعد الفقهاء الأوائل، كأبي حنيفة ومالك والشافعي رحمهم الله. يروى أن أحدهم ذكر أمام أبي حنيفة حديث: "البيعان بالخيار ما لم يفترقا."[52] فنبهه ببداهته إلى أنَّ ثَمَّة ظروفاً متغايرة تلزم البائع والمشتري عدم الافتراق: كأن يكونا في سفينة، أو في سجن، أو في سفر...، لذا أفتاه بأنه إذا وجب البيع فلا خيار. كما روي عن الإمام مالك قوله – مخاطبا أبا جعفر المنصور لما عزم على الأمر بالعمل بما في موطأه، "لا تفعل يا أمير المؤمنين فإنَّ الصحابة تفرقوا في الآفاق، ورووا أحاديث غير أحاديث أهل الحجاز التي اعتمدنا، وأخذ الناس بذلك فاتركهم على ما هم عليه."[53]

يستشف من هذا القول المالكي خاصية التسامح مع المختلفين. ومنشؤها الوعي بتغير الأحوال، ونقرأ في ضوء هذا الوعي طريقة العمل عند الإمام مالك، والتي توضحها أقواله المختلفة: "تحدث للناس فتاوى بقدر ما أحدثوا من الفجور"، "والأمر المجتمع عليه عندنا"، و"الأمر عندنا وببلدنا"، و"أدركت أهل العلم"... وكلها أقوال لا يمكن للفقيه المالكي تحقيقها في واقع الناس إلا بالالتفات العميق لأبواب المغايرة في النوازل.

إنَّ درس الوعي بالتغاير مستفاد عند الفقيه من التاريخ؛ لأنَّه إذا تبدلت أحواله، كما قال ابن خلدون: "جملة فكأنَّما تبدَّل الخلق من أصله، وتحوَّل العالَم بأسره وكأنَّه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالَم محدث."[54] وقد أفاد الفقهاء وعلماء المقاصد من هذا

---

[52] يراجع في شأن فقه هذا الحديث:

- ابن عاشور، محمد الطاهر. **كشف المغطى عن المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ**، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٦م، ص٢٨٠.

[53] الحجوي، محمد بن الحسن. **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، تخريج وتعليق: عبد العزيز بن عبد الفتاح القاري، ط١، ١٣٩٦هـ، المدينة المنورة: المكتبة العلمية، ج١، ص٣٣٥.

[54] ابن خلدون، **المقدمة**، بيروت: دار الجيل، د.ت.، ص٣٦.

الدرس.[٥٥] ومن كلام بعض الفقهاء. ولابن القيم كلام نفيس في الفصل الذي عقده في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد.[٥٦]

ويكفي أنْ ألمح في هذا الباب إلى أنَّ الوعي بالتغاير عنصر أساسي من العناصر المعرفية التي تفسر فرادة الفكر المقاصدي للإمام الشاطبي وغناه. ويبدو ذلك على الأقل في مظهرين:

الأول: جمعه الدقيق بين التجريد والتنـزيل في تصور الفعل التكليفي الذي يتوجه عليه قصد الشارع من خطابه وأحكامه؛ إذ يفرق الشاطبي في هذا المظهر بين تصورين أساسيين لفعل التكليف الشرعي: أحدهما تصور تجريدي يتعقل من خلاله المجتهد تعقلا نظريا الفعل التكليفي، اقتضاء أو تخييرا أو وضعا. والتصور الثاني يتعقل المجتهد من خلاله أيضا الفعل التكليفي كما ترسمه وتكيفه ظروف تنزيله في الواقع، فلا يدرج حكم فعل من الأفعال في مرتبة من مراتب الأحكام الشرعية، إلا بعد الوعي بما يطرأ على الفهم النظري والمجرد؛ إذ مكونات هذا الأخير الذهنية، بحكم طبيعتها عامة، وكلية، ولا بد من تخصيصها في الواقع، "ولا تتخصص حتى تتشخص، ولا تتشخص حتى تمتاز عن سواها من المتشخصات بأمور أخر."[٥٧] وعليه لا يصح للفقيه، انطلاقا من هذا الجمع الجدلي، إذا سئل عن نازلة من النوازل المستجدة الإجابة وفق ما ينبغي أن يكون، بل يجب عليه أيضا الإجابة تبعا لما هو كائن. وطريق ذلك التبصر بكيفية حصول النازلة في الواقع المتغير. والجدير بالإشارة أن منشأ الوعي بالتغاير عند الشاطبي هو، بالإضافة إلى إطلاعه العلمي الواسع، انخراطه العملي في خطط العدالة والإمامة وغيرها من الخطط الدينية والاجتماعية، فضلاً عن معايشته لثراء المناشط الاقتصادية، ودقة الأوضاع الأمنية لبيئة غرناطة في عهده.

---

[٥٥] الحسني، إسماعيل. **فقه العلم في مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص٢٤٩، وما بعدها.

[٥٦] ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج٣، ص١٤.

[٥٧] قال الشاطبي: "كل مكلف مخاطب في خاصة نفسه، فهو إذن مخاطب بما يصح له أن يحصله في الخارج، فلا يمكن ذلك إلا باللوازم الخارجية، فهو مخاطب بها لا بغيرها." انظر:
- الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٨.

والمظهر الثاني: تفهمه للاختلاف الحاصل بين المجتهدين. فقد يكون الخطأ في الاستدلال بجزئيات الشريعة مع الإعراض عن كلياتها. كما قد يكون الخطأ أيضا في الاستدلال بكلياتها دون الالتفات إلى ما عليه الجزئيات في الواقع. والصواب الذي يستوجبه الوعي بالتغاير في نوازل المعاملات هو الجمع الدقيق بين الكليات والجزئيات. بيان ذلك أنه لا يمكن تنزيل كليات الشريعة على أفعال الناس دون التبصر بتغير أحوالهم وأشخاصهم وأوقاتهم. فعلى سبيل المثال إن الأمور المشروعة بالأصل إذا أدى الاحتراز عن عوارضها بسبب تغير الأحوال إلى وقوع الناس في الحرج والمشقة، فلا يمكن للفقيه كفهم عن الظفر بضروراتهم فيها، ولا حق له في منعهم من اقتضاء حاجاتهم فيها.[٥٨] علة ذلك أن ظروف تطبيق الكليات متغيرة بحسب الأحوال والعادات والأزمان، كما أن عقلانية الفقهاء متغايرة في إدراك وجوه حفظ الجزئيات للكليات، أو لنقل في إدراكهم لوجوه الاتساق التي تربط الكليات بالجزئيات. قال الشاطبي: "إذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية ثم أتى النص على جزئي يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة، فلا بد من الجمع في النظر بينهما (...) فإنه إن علم أن الحفظ على الضروريات معتبر، فلم يحصل العلم بجهة الحفظ المعينة، فإن للحفظ وجوها قد يدركها العقل وقد لا يدركها. وإذا أدركها فقد يدركها بالنسبة لحال دون حال، أو زمان دون زمان أو عادة دون عادة."[٥٩]

وعلى كل حال إنَّ الوعي الدقيق بالتغاير، سبب مفصلي في الالتجاء إلى عدة المقاصد في الاجتهاد، بل إنَّ هذا الوعي إجراء ناجع لتبين مقدار التجديد والإبداع الذي يتضمنه شطر كبير من الخطاب المقاصدي. بيان ذلك أنَّ الأغراض التي يتقصدها ويستهدفها صاحب الشرع متفاوتة، والظروف والأحوال التي تنزل فيها الأحكام الشرعية متغايرة، ومن ثم فكل من يقف جامداً عند دلالات النصوص الشرعية، ولا يطوف بفكره في الزمان، ولا يجول بنظره في الوقت وحكمه، يجمد عليها. وتلك هي

---

[٥٨] يراجع مصادر هذا المنزع الاستدلالي في التراث الأصولي السابق على الشاطبي:

- الجويني، أبو المعالي. **غياث الأمم والتياث الظلم**، تحقيق: مصطفى حلمي وأحمد فؤاد، الإسكندرية: دار الدعوة، ط٣، ١٩٧٩م، ص٢٩٥.

[٥٩] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص١١.

الجناية الحقيقية على الشريعة بتفويت مقاصدها وأغراضها، وبإظهارها في مظهر غير ملائم لما يجد من الظروف والأحوال المتغايرة.

خاتمة:

والحاصل من هذه الدراسة أنَّ الفكر المقاصدي عُـدَّةٌ منهجية في التوصل إلى مقاصد الشريعة، وفي إعمالها في الاجتهاد الفقهي. والمعتبر في هذه العدة ما ترسخه ذهنيا ومنهجيا من فكر علمي في ثلاثة مستويات:

مستوى المبادىء: الذي يجعل الفكر المقاصدي منطلقا دائماً من مبادئ الفائدة والتعليل والفطرة. فمبدأ الفائدة مبدأ مؤسس للقول بالتعليل المصلحي، كما يؤسس هذا المبدأ لسعي علمي مستمر للإفادة من كل ما ينطوي عليه الخطاب الشرعي من مقامات ودلالات ومقاصد. ويؤدي إعمال مبدأ التعليل أدواراً في التعقيل والتحرر والتنظيم كمقاصد أساسية من تشريع الأحكام الشرعية في الإسلام. ويشكل مبدأ الفطرة مقياساً للمقاصد الشرعية.

ومستوى التقنيات: الذي يجعل هذا الفكر مبنياً دائماً بأداتين: أداة استحضار المقامات التي وردت فيها الخطابات الشرعية، وأداة استقراء المعطيات الشرعية في أبعادها الجزئية والكلية، وفي صورها النظرية وتطبيقاتها الفقهية. ومن شأن ذلك الاستحضار وهذا الاستقراء أن يحفظ للخطاب الشرعي فائدته، فضلا عن أنَّه يحفظ له اتساقه الداخلي والخارجي.

ومستوى المفاهيم: الذي يوضح الكيفية التي تنصهر في بوتقتها مبادئ الفكر المقاصدي وتقنياته. والمفاهيم مهما كانت نجاعتها العملية والفقهية، ومهما كانت قوتها النظرية فإنها تفتقر، باستمرار، للمراجعة والتعديل والتحقيق النقدي المستمر.

وإذا كان من دروس يمكن للباحث استخلاصها من الفكر العلمي الذي يرسخه الفكر المقاصدي، فلتكن التأكيد على الدور الحاسم والقوي لجملة من الحقائق في أي نظر وعمل متعلق بالدين الإسلامي. وفي طليعتها مزيد من الاعتبار بحقيقة التمييز بين

الخاصة والعامة من العلماء بالشريعة. فلا يستقيم التدين بها في غياب العلم بضوابط فهم دلالات خطابها والتفكير في علل أحكامها وكيفيات تنـزيلها. وإن العلم بها، انطلاقا من مفهوم التمايز، متفاوت المراتب: مرتبة عامة تتضمن قسم المعلوم من الشريعة بالضرورة، ليس في جوانب التشريع فحسب، بل أيضا في جوانب الاعتقاد والأخلاق والآداب، التي يشترك جميع المسلمين في العلم بها والعمل وفقها. ومرتبة خاصة تختص النخبة من علماء الإسلام في العلم بها، ومن بينهم علماء المقاصد، وإن كانوا متمايزين في تحصيلها حسب تغاير أعصارهم، وتفاوت إمكانات أفهامهم واستنباطاتهم.

والثمرة الأساسية من التمييز بين الخاصَّة والعامَّة، عدم خوض العوام من المسلمين فيما ليسوا مؤهلين له من إعمال القياس ونشدان التقصيد، وغير ذلك من ضروب الاستدلالات العلمية، بل إنَّني أرى أنَّ أوَّل واجبات الخاصة من أهل العلم والفكر المقاصدي، كفُّ العوام عن القول في أمور الشريعة ومقاصدها، وخاصة في الأحوال التي تكون عاجزة عن ذلك، وفي الأحوال التي تخرج عن دائرة مسؤولياتها.

وتشكل مفاهيم الفكر المقاصدي روح الاجتهاد في الشريعة. والاجتهاد مقيد، كما لا يخفى، بمصلحة المجتمع؛ فلا يفتى في المستحدثات، وما تطرحه من إشكالات على مجتمع المسلمين قبل بذل الجهد المنهجي أولاً في تعقل الشريعة، بوصفه بناء يتعاضد على تكوينه الإفادة والاتساق، وقبل بذل الجهد المنهجي ثانياً في فهم الواقع المستجد والمتغير الذي يتوجه عليه خطابها المقاصدي. وأهم ما يجب على المجتهد الانتباه إليه في هذا الصدد هو وعيه الدقيق بالتمايز، ودون هذا الوعي يفتقر إلى النظرة الاتساقية- الشمولية للشريعة من جانب أول، وتنقصه القراءة الدقيقة للواقع المجتمعي من جانب ثانٍ. ويتمكن المجتهد، انطلاقا من شروط هذا الوعي ومعطياته، من الإدراك السليم للصلات التي تربط المستحدثات بالأحكام المنصوصة، فيقدم اجتهاداً للأولى في ضوء الثانية، وللثانية في ضوء الأولى.

ولما كانت طبيعة هذا الاجتهاد استفراغاً فكرياً، كما تحتمل نتائجه الصواب تحتمل أيضا الخطأ، كانت مصلحة الأمة بمجموعها الضامن الحقيقي للصواب في

أحكامه. ولا أعني مجموع العوام فيها، بل إجماع الخواص من علمائها؛ علّة ذلك أنّ المجتهدين مختلفون في استنباط الأهداف التي يقصدها الشارع من الخلق، فيما يصدره من أوامر ونواهٍ من جهة، وفي تنـزيلها عند الإفتاء في الحوادث المستجدة على الأنظار من جهة ثانية. فعلى سبيل المثال إنّ الحفاظ على الدين الإسلامي في الاعتقاد والتشريع، وفي الأخلاق والآداب، هو المحور الذي تدور على خدمته كل أهداف الشرع، لكن لا يشك المرء أيضا فيما يتخذه الاجتهاد في هذا المقصد الأصلي من مظاهر جديدة في العصر الحاضر. من ذلك الاختلاف في أمر "تطبيق الشريعة"، خاصة أحكام المعاملات منها، والاختلاف في معنى الشورى المراد في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، والاختلاف في تصور الجهاز السياسي الذي يتولى حماية الدين وحفظ بيضة الأمة.

يقود مفهوم التمايز في الفكر المقاصدي إلى حتمية استحضار سعة الأفق، شرطاً ضرورياً في تمثل فهم علماء المقاصد لمصالح حفظ النسل والمال والعقل. فلئن تولّى الشارع حفظ هذه المصالح من جانبي الوجود والعدم، كما قال الشاطبي،[٦٠] فإنّ تحديدها في الواقع وتنـزيلها في الوجود الحي يتطلب سعة في آفاق تفكير الفقيه؛ سعة يستوعب من خلالها مراتبها المختلفة، ويتنبه من خلالها أيضا إلى المتغير الطارئ على أحوال الناس وأوقاهم.

لا يكون حفظ النسل محصوراً في الأمور المانعة من اختلاط الأنساب، بل إنّ التمايز النقدي يحملنا على القول بأن المراد من حفظ النسل هو أيضا اجتهاد في الحفاظ على كل ما من شأنه التمكين للعيش الكريم، والرعاية المادية للأسرة المسلمة في حاضر دنياها ومستقبلها. كما أن تعليل الحفاظ على المال لا يكون بمصلحة عدم تضييعه في غير وجوه الحلال فحسب، بل يقوم أساساً على إجراءات وقتية تحفظه من الإتلاف، ومن الخروج إلى أيدي غير الدولة التي ينتمي إليها الفرد في حياته المعاصرة. وذلك ما

---

[٦٠] معنى جانب الوجود أن شطراً من أحكام الشريعة يحقق أركان هذه المصالح ويثبت قواعدها، أما جانب العدم فمعناه أن شطراً آخر من الأحكام يدرأ كل اختلال واقع أو متوقع فيها. ينظر:
- الشاطبي، أبو إسحاق. **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٨، وما بعدها.

أدركه إدراكا كاملا الإمام ابن عاشور؛ لأنَّ من جهات توازن الأمم في علاقاتها جهة الثروة الاقتصادية، فبحسب "نسبة ثروة الأمة إلى ثروة معاصريها من الأمم تعد في درجة مناسبة لتلك النسبة في قوتها وحفظ كيانها وتسديد مآربها وغناها عن الضراعة إلى غيرها."[٦١]

والحفاظ على سلامة العقل لأنَّه مناط التكليف بأحكام الشريعة، أمر لا ينهض وحده في تفسير المقصد الشرعي من الحفاظ على العقل بوصفه ضرورة من الضرورات الخمس التي تستهدفها الشريعة. وإن الذي ينهض على هذا التفسير، خاصة في عصرنا الحاضر، هو إعادة الاعتبار لإمكانات هذا العقل النقدية، والتمكين المختلف لتوظيف إبداعاته، سواء عند التفكير في إشكالات المجتمع أو عند التفقه في مقاصد الشريعة.

تلك وجهة من النظر في ما يرسخه الفكر المقاصدي من فكر علمي عند التفكير في شريعتنا الإسلامية، وهي وجهة تفتقر إلى دراسات تطبيقة تخرج البحث في مقاصد الشريعة من دوائر الجدل النظري إلى حيِّز الإنتاجية العلمية والنجاعة العملية.

[٦١] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص١٨٥.

شاكلة[1] النظر العلمي بين الشاطبي وابن خلدون: مقاربة منهجية

الحسان شهيد*

مقدمة:

تعددت الدراسات العلمية والمعرفية لأصول البحث عند كبار النظار؛ كالإمام الشاطبي والعلامة ابن خلدون، إلى حد يتعذر إحصاؤها لمن أراد عدها، غير أن العناية بالشق المنهجي؛ وخصوصا في بعده "المقارباتي"[2] يبدو في حكم النادر، ولعل البحث في دراسة منهجية من حيث الشاكلة والخطاب بينهما ستفيد لا محالة في فقه الأسس المنهجية، وإدراك مدى التكامل المعرفي بين الخطابين الأصولي والتاريخي.

إن أبعاد الاختيار العلمي المرتبط بشخصيتي الشاطبي وابن خلدون تنتهي عند رمزية الإمام والعلامة، بالنسبة لعلم أصول الشريعة وعلم أصول التاريخ، مع الوضع الاعتباري للانعطاف التاريخي الذي رسماه لِعِلْمَيهما؛ ليشكلا بذلك خطاباً نوعياً جديدا، ما زالت آثاره إلى الوقت المعاصر، فضلاً عن المرتكزات الأخرى التي سيتم بيانها في أسس الاختيار التناظري.

---

[1] يعود هذا المصطلح إلى الآية القرآنية "قل كل يعمل على شاكلته"، ومعناه السبيل والمسلك والطريق المتبع في البحث، وفضلته على المنهج ضمن صلب العنوان؛ لأنه يفي بالغرض الدلالي المقصود، ولأن المنهج اصطلاح على أمر أعم منه في تقديري؛ إذ يشمل الشاكلة والمرجعية والأسس...، فالشاكلة هنا بمعناها المتعلق بالتميز المخصوص عند العامل عليها تخصيصاً متفرداً، لا بمعناها المنهجي العام المعمول به في المجال التداولي في علم المناهج.

* دكتوراه في وحدة الاجتهاد المقاصدي: التاريخ والمنهج- جامعة مولاي إسماعيل- مكناس- المغرب. البريد الإلكتروني: chahidh@hotmail.fr

[2] المقصود بالبعد المقارباتي في البحث أمرين اثنين: الأول: محاولة التقرب ما أمكن من حقيقة النظر العلمي في جانبه المنهجي عند الشاطبي وابن خلدون من خلال استنطاق نصوصهما، والثاني: الوقوف عند أوجه التقارب المنهجي من حيث شاكلة النظر في درسهما العلمي.

وتقوم الدراسة في أغلب فصولها وإشاراتها على النظر في "يتيمة" الشاطبي الماثلة في الموافقات، وفي "تحفة" ابن خلدون الماثلة في المقدمة، وذلك بالقصد الأول والتركيز المباشر؛ لأنهما قد حازا جماع الأمر وغاية الموضوع، وما عداهما فعلى سبيل الاستكمال والقصد التبعي كالاعتصام وكتاب العِبَر.

أولاً: أسس الاختيار التناظري

١. في الأساس التاريخي:

ليس هناك فارق زمني يدفعنا إلى تصنيف الشاطبي (٧٢٠/٧٩٠)[٣] ومعاصره ابن خلدون (٧٣٢/٨٠٨) ضمن مرحلتين متباينتين، فحوالي ثماني عشرة سنة؛ التي فصلت بين وفاة الأول ورحيل الثاني، ما يعني أنهما يشتركان في ستة عقود من عقود حياتهما السبعة تقريبا؛ أي ثمانٍ وخمسين سنة، وهي مدة كفيلة -في ظني- أن تستصحب معها مشتركات عديدة، لها متعلقات اجتماعية وعلمية وسياسية وثقافية.

فإذا كان فراغ العلامة من تدوين مقدمته في منتصف عام تسعة وسبعين وسبعمائة ٧٧٩هـ؛ إذ قال: "أتممت هذا الجزء الأول بالوضع والتأليف قبل التنقيح والتهذيب في مدة خمسة أشهر منتصف عام تسعة وسبعين وسبعمائة...،"[٤] فإن الإمام الشاطبي أتم كتابه الموافقات في العقد نفسه على الأرجح؛ لأنه في العقد التالي سيكون منشغلا بكتابه الاعتصام الذي أحال فيه أكثر من مرة على الموافقات،[٥] لتكون وفاته في نهاية العقد الثامن من القرن الثامن؛ ما يعني أن الشاطبي وهب "يتيمته" في الوقت نفسه

---

[٣] حسب تقديرات أبي الأجفان، وإلا فسنة ولادته مجهولة على اليقين، أنظر:
- الشاطبي، أبو إسحاق ابراهيم بن موسى الغرناطي. **فتاوى الإمام الشاطبي**، جمع وتحقيق: محمد أبو الأجفان، الرياض: مكتبة العبيكان، ط٤، ١٤٠٦هـ/١٩٨٥م، ص٤٤.

[٤] ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، بيروت: دار الجيل، ص٦٥٢.

[٥] يقول مثلاً في الاعتصام: "...وقد أشير إلى هذا المعنى في كتاب الموافقات..." انظر:
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الغرناطي. **الاعتصام**، تحقيق: رياض عبد الله عبد الهادي، بيروت: دار إحياء التراث العربي ، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ص٢٤٥.

تقريباً الذي أهدى فيه ابن خلدون "تحفته". فالشاطبي قال: "وعند ذلك فحق على الناظر المتأمل، إذا وجد فيه نقصاً أن يكمل، وليحسن الظن بمن حالف والليالي والأيام، واستبدل التعب بالراحة والسهر بالمنام، حتى أهدى إليه نتيجة عمره، ووهب له يتيمة دهره."[٦] وقال ابن خلدون: "وبعد أن استوفيت علاجه وأنرت مشكاته للمستبصرين، وأذكيت سراجه، وأوضحت بين العلوم طريقه ومنهاجه، وأوسعت في فضاء المعارف نطاقه، وأدرت سياجه، أتحفت بهذه النسخة منه خزانة مولانا السلطان... وبعثته إلى خزانتهم الموقفة لطلبة العلم بجامع القرويين من مدينة فاس حاضرة ملكهم وكرسي سلطانهم."[٧]

فهل من جميل الأقدار وألطف المناسبات أن يكون مصير الموافقات حياة اليتم حقا؛ إذ لم تشهد احتفاء الأندر والأعز من الكتب، ولم يتم تداولها بين الطلبة والعلماء حتى القرن العشرين؟ في حين أضحت المقدمة تحفة علمية منذ كتابتها وإهدائها إلى الخزانة؛ إذ تلقاها الطلبة، وعرفت قبل أن تعرف نظيرتها، قرأها العرب والعجم وحتى فلاسفة الغرب،[٨] أكثر مما حظيت بذلك يتيمة الشاطبي، وإن ذاقتا كلتاهما مرارة الغربة والنسيان، لذلك قال البعض في الإمام مقرباً بين حاله وحال العلامة: كان عليه "أن ينتظر حتى يجيء القرن العشرون ليكشف عن الجدة الخصيبة في عمله، لقد كان قدر الشاطبي في هذا شبيهاً بقدر كثير من شيوخ القرن الثامن/الرابع عشر، من أمثال الأندلسيين المغربيين، كابن الخطيب وابن خلدون."[٩]

---

[٦] الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، ١/١٨.

[٧] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٨-٩.

[٨] يقال إن المقدمة ترجمت إلى التركية عام ١٢٧٥م. انظر:

Muhsin Mahdi; *Ibn Khaldun's philosophy of history*, George Allen and Unwin ltd, 1957, p.298 عن السروجي، محمد محمود. التفسير الحضاري للتاريخ بين ابن خلدون وأرنولد توينبي، **مجلة التاريخ العربي**، الرباط: جمعية المؤرخين المغاربة، ع٤٤، ربيع١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، ص٢٢٥.

[٩] تركي، عبد المجيد. **مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية، بين ابن حزم والباجي**، ترجمة وتحقيق: عبد الصبور شاهين، مراجعة: محمد عبد الحليم محمود، دار الغرب الإسلامي، ط٢، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، ص٤٧٥.

إن رحلة ابن خلدون إلى غرناطة كانت عام ٧٦٤هـ، في عهد بني الأحمر، وقد مكث فيها مدة ليست يسيرة، وهي النقطة التي نشأ الشاطبي فيها وترعرع دون أن يرحل عنها،[١٠] ليميل بخاطرنا إلى احتمال التقائهما، وتعرف بعضهما على بعض، أو على الأقل سماع أحدهما باسم الآخر، خاصة أنّ غرناطة ملجأ العلماء والفلاسفة والحكماء، وإذا علمنا أنّ عمر الشاطبي كان آنذاك أربعاً وأربعين سنة، وهي سن يكون قد بلغ فيها مبلغاً من العلم، فإنّ هذا يقوي من ترجيح لقائهما، واستفادة بعضهما من بعض، إما بشكل مباشر أو غير مباشر.

لكن ما يثير استغرابنا أننا لا نجد ذكراً لاسم الشاطبي عند قراءتنا للمقدمة، ولا لاسم ابن خلدون في الموافقات أو غيرهما من كتبيهما. وربما أدّى إلى منزع ابن خلدون السياسي وزهد الشاطبي فيه تقليص فرص التقائهما.

٢. في الأساس العلمي:

يندرج كتابا الموافقات والمقدمة ضمن العلوم المحدثة المتأخرة في الوجود المعرفي عن مجالاتها التداولية العلمية لغرض التوجيه والتصحيح، فَهُما بذلك عنوانان لعِلْمين قاعديين قانونيين متضمنين للمعرفة النظرية؛ فالموافقات كتاب أصول وأدلة تضبط الخطاب الفقهي، والمقدمة كتاب قواعد ومبادئ تنظم الخطاب التاريخي.

إن هذا الاشتراك العلمي الفريد في الاتجاه والنزعة بين الإمام والعلاّمة، لمؤشر حقيقي يؤسس لاختيار دراسة جديرة بالبحث في منهجهما العلمي المسلوك في بحث أصول هذين العِلْمين، يقول الشاطبي: "فإن عارضك دون هذا الكتاب عارض الإنكار، وعَمِي عنك وجه الاختراع فيه والابتكار، وغر الظان أنه شيء ما سمع بمثله، ولا ألف في العلوم الشرعية الأصلية أو الفرعية ما نسج على منواله، أو شكل بشكله، وحسبك من شر سماعه، ومن كل بدع في الشريعة ابتداعه،...."[١١] ويقول ابن

---

[١٠] انظر:
- الشاطبي، **فتاوى الإمام الشاطبي**، مرجع سابق، ص٤٤.

[١١] الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ١٨/١.

خلدون: "واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النـزعة، عزيزة الفائدة، أعثر عليه البحث، وأدى إليه الغوص، وليس من علم الخطابة، إنما هو الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي أو صدهم عنه."[١٢] وقال أيضاً: "وكأنه علم مستنبط النشأة، ولعمري لم أقف على الكلام في منحاة لأحد من الخليقة، ما أدري ألغفلتهم عن ذلك، وليس الظن بهم، أو لعلهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا."[١٣]

إننا إزاء شيخين نظّارين لفلسفة العلوم؛ فالشاطبي منح علم أصول الفقه بُعداً فلسفياً لما بثّ روح التفكير المقصدي في كل أبوابه ومباحثه، وابن خلدون أسس لقواعد علم التاريخ ومبادئه في ثوب فلسفي، حينما زرع بذور البعد الدلالي والعمراني في قراءة الأحداث والوقائع بين فصوله، يقول رحمه الله: "وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يُعَدّ في علومها وخليق."[١٤]

٣. في الأساس المقصدي:

إنّ الزمن العلمي الذي ظهر فيه كل من الإمام والعلاّمة كان يشهد أسئلة علمية حرجة، ويتخبط في إشكالات منهجية عويصة أثّرت في مسار البحث في العلوم المرجعية، سواء في الفقه أو التاريخ أو غيرهما. وفي ظل هذا الوضع العلمي، اشتدت الرغبة عند الشاطبي وابن خلدون في البحث عن سبل الخلاص وطرق العلاج.

فمن هنا ارتبط التقارب القصدي لديهما في معالجة تلك الإشكالات، ومما قاله الشاطبي في هذا الشأن، وهو يتحدث عن إغفال الأصوليين المسلك الأصيل في البحث الأصولي: "وقد أدى عدم الالتفات إلى هذا الأصل –أي منهج الاستقراء- وما قبله، إلى أن ذهب بعض الأصوليين إلى كون الإجماع حجة ظني لا قطعي؛ إذ لم يجد في آحاد الأدلة بانفرادها ما يفيد القطع، فأداه ذلك إلى مخالفة من قبله من الأمة ومن

[١٢] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٤٢.
[١٣] المرجع السابق، ص٤٢.
[١٤] المرجع السابق، ص٤.

بعده، ومال أيضا بقوم آخرين إلى ترك الاستدلال بالأدلة اللفظية في الأخذ بأمور عادية، أو الاستدلال بالإجماع على الإجماع، وكذلك مسائل أخر غير الإجماع عرض فيها أنها ظنية، وهي قطعية بحسب هذا الترتيب من الاستدلال، وهو واضح إن شاء الله."[١٥] ويعود هذا الإشكال بالأساس إلى عدم امتلاك ناصية المنهج السديد: "إلا أن المتقدمين من الأصوليين ربما تركوا ذكر هذا المعنى والتنبيه عليه، فحصل إغفاله من بعض المتأخرين، فاستشكل الاستدلال بالآيات على حدتها، وبالأحاديث على انفرادها، إذا لم يأخذها مأخذ الاجتماع، فكرّ عليها بالاعتراض نصاً نصاً، واستضعف الاستدلال بها على قواعد الأصول المراد منها القطع، وهي إذا أخذت على هذا السبيل غير مشكلة."[١٦] وينبه ابن خلدون كذلك إلى هذه المعضلة المنهجية قائلاً في مقدمته: "وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل من المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سميناً ولم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهها ولا سبروها بمعيار الحكمة."[١٧]

فكان تضافر هذه الإشكالات العلمية والمنهجية كفيلاً بتحريك الوعي المنهجي لدى الشاطبي وابن خلدون؛ للبحث في إصلاح المعرفة الأصولية والتاريخية بقصد توجيهها المسار الصحيح.

٤. في الأساس المنهجي:

تُعدّ مسألة المنهج قضية جوهرية في البحث العلمي ومطالبه، بل إن مكانة المنهج العلمي هي مكانة القلب بالنسبة للعلوم،[١٨] وتشكل خصوصية الإبداع المنهجي لدى الشاطبي وابن خلدون إحدى السمات الكبرى في البناء المعرفي، ما يمنح الدارس جرعات أخرى من فضول البحث في مؤشراتها المشتركة.

---

[١٥] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ١/٢٨.

[١٦] المرجع السابق، ١/٢٥.

[١٧] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص١٠.

[١٨] رجب، إبراهيم عبد الرحمن. **التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية**، الرياض: دار عالم الكتب، ط١، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، ص٤٤.

إن دارس إنتاجات الرجلين سيستوقفه ذلك التناظر في الانشغالات المعرفية، والاهتمامات المنهجية المشتركة، الذي يبدو طافحاً وجلياً على خطابهما العلمي، ودرءاً لأي استباق للسياق المنهجي سأكتفي بالتلميح إلى هذه المؤشرات المنهجية التناظرية.

ففكرة المقدمات العلمية والمنهجية نجدها واردة عند الشاطبي وابن خلدون معاً، بوصفها مقعدات للفكر الأصولي سواء التاريخي أو الفقهي، فضلاً عن ذلك فإنّ كليهما اشتغلا بصورة قوية ودقيقة على منهج الاستقراء في البحث والنظر؛ بوصفه السبيل الأمثل في تحقيق المقاصد المرجوة، يقول الشاطبي شارحاً منهجه في الموافقات: "...لم أزل أقيد من أوابده، وأضم من شوارده، تفاصيل وجُملاً، وأسوق من شواهده، في مصادر الحكم وموارده، مبينا لا مجملا، معتمدا على الاستقراءات الكلية، غير مقتصر على الأفراد الجزئية...."[19] ويقول ابن خلدون: "فأنشأت في التاريخ كتاباً رفعت به عن أحوال الناشئة حجابا، وفصلته في الأخبار والاعتبار باباً باباً، وأبديت فيه لأولية الدول والعمران عللاً وأسباباً" إلى أن قال "ولم أترك شيئاً في أولية الأجيال والدول وتعاصر الأمم الأول وأسباب التصرف والحول في القرون الخالية والملل، وما يعرض في العمران من دولة وملة ...إلا واستوعبت جمله وأوضحت براهينه وعلله."[20]

وسيكون النظر بالاستقراء محور اشتغالي عند الإمام والعلاّمة في هذه المقاربة المنهجية بالقصد الأصلي؛ بوصفه المنهج العلمي العام، وما دونه من الأسس العلمية الأخرى كالتمثيل والقياس والاستنباط قد لا يتسع المجال لبحثها.

ثانياً: مسالك النظر الاستقرائي بين الشاطبي وابن خلدون

تتحد مسالك النظر العلمي عند الشاطبي وابن خلدون في وحدة الاستقراء، والتتبع للجزئيات والفروع الموضوعة لمجال العلم المبحوث، وهو منهج تتضح معالمه في تآليفهما خصوصاً في الموافقات والمقدمة، ويعود ذلك إلى أسباب علمية ومنهجية

[19] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ١٦/١.
[20] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٥٦.

سأرجئ النظر فيها إلى المباحث المقبلة. وسأحاول في هذا المبحث الوقوف عند أهم الخطوات العلمية، والمسالك المنهجية التي اعتمدها كل من الإمام والعلاّمة في قراءتهما المعرفية للمطالب المختصة، مع التركيز على المؤتلف والمختلف في هذه الأبعاد.

يقوم عمران منهج البحث بالاستقراء على أسس كبرى عرفت لدى المشتغلين على هذا المنهج، وتتمثل في الافتراض الاستقرائي ويليها التجريب الاستقرائي، وتنتهي بالنتيجة الاستقرائية، وهي الخطوات المنهجية التي سيسلكها كل من الإمام والعلامة في نظرهما العلمي، في مستواه القَبْلي، غير أن شاكلة النظر والاستدلال العلمي في المستوى البَعْدي أخذ منحى مقلوباً وخلفياً؛ يفترض متلقياً يروم استدلالاً علمياً على النتيجة المتعينة عبر الاستقراء، ويعود هذا الأمر لأسباب سيتم بيانها في خصائص النظر الاستقرائي، فتكون أول خطوة هي الاستنتاج الاستقرائي، وبعدها البيان الاستقرائي، ويكتمل بالتأكيد الاستقرائي.

فما هي تجليات منهج النظر الاستقرائي بأبعاده الثلاثة بين الشاطبي وابن خلدون، وكيف اشتغل كل واحد منهما عليه؟.

أ. في مفهوم الاستقراء: Induction

الاستقراء لغة: من استقرأ يستقرئ استقراء، واستقرأه طلب إليه أن يقرأ، واستقرأ الأمور، تتبع أقراءها لمعرفة أحوالها وخواصها، واقترى البلاد واستقراها وتقراها تتبعها يخرج من أرض إلى أرض، واستقرأ الجمل الناقة، تاركها لينظر ألقحت أم لا.[٢١]

أما من الوجهة الاصطلاحية، فتتعدد معاني الاستقراء بتعدد مجالات الاختصاص. فعند المناطقة، عرّفه أرسطو بأنه "حكم على الجنس لوجود ذلك الحكم في جميع أنواعه، مثال ذلك الجسم إما حيوان أو إنسان أو جماد، وكل واحد من هذه الأقسام

[٢١] ابن منظور، **لسان العرب**، دار بيروت للطباعة والنشر، ١٣٧٥هـ/١٩٥٥م، ١٢٩/١. وانظر:
- فيروز، أبادي. **القاموس المحيط**، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، ص٦٢.
- الزبيدي، مرتضى. **تاج العروس**، بيروت: دار صادر، ١٣٨٦هـ/١٩٩٦م، ١٠١/١.

متحيز فينتج عن ذلك أن كل جسم متحيز،"[٢٢] فهو "لا يريد بالأمثلة الجزئية في هذا السياق، أفراداً بل يريد أنواعاً، بمعنى أنك تنظر إلى بقرة واحدة، لا على أنها فرد قائم بذاته، بل على أنها عينة تمثل نوعاً بأسره."[٢٣]

وقال ابن سينا: "الاستقراء هو كل كلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي، إما كلها وهو الاستقراء التام، وإما أكثرها وهو الاستقراء المشهور."[٢٤]

فالاستقراء بناء على ذلك، يعمل على ربط النتائج بالأسباب وذلك بتحديد القوانين التي تضبط هذه الظواهر وبنياتها الداخلية والمخطط النظري الذي يساعدنا على تمهيدها.[٢٥]

ولا يبتعد مفهوم الاستقراء عند علماء الفقه والأصول عما سبق ذكره من تعريفات: فها هو الرازي يقول: "الاستقراء المظنون هو إثبات الحكم في كلي لثبوته في بعض جزئياته."[٢٦] ولعل من أوضح تعاريف الاستقراء ذاك الذي أودعه الإمام الشاطبي في موافقاته بقوله: "هو تصفح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهتها حكم عام، إما

---

[٢٢] صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي**، بيروت: الشركة العامة للكتاب، ١٤١٤هـ/١٩٨٥م، ٧٢/١.

[٢٣] محمود، زكي نجيب. **المنطق الوضعي في فلسفة العلوم**، القاهرة: مكتبة الأنجلو مصرية، ط٣، ١٩٦١م، ١٦٥/٢.

[٢٤] ابن سينا، أبو علي. **النجاة والحكمة المنطقية والفلسفة الإلهية**، تحقيق: ماجد فخري، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ط١، ١٤٠٥هـ/١٩٨٦م، ص٩٣. وانظر تعاريف قريبة من ذلك عند:
- ابن سينا، أبو علي. **الإشارات والتنبيهات**، مع شرح نصير الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، مصر: دار المعارف، ١٩٨٠م، ٤١٨/١.
- الغزالي، أبي حامد. **معيار العلم في المنطق**، بيروت: دار الأندلس، ط٢، ١٩٧٨م، ص١١٥.
- الخوارزمي، **مفاتيح العلوم**، القاهرة: ١٣٤٢هـ، ص٩١.

[25] Poirier, Rene. *Remarques Sur La Probabilite Des Induction* ,Paris: Librairie Philosophique, 1931,P35.

[٢٦] الرازي، فخر الدين. **المحصول في علم الأصول**، مؤسسة الرسالة، تحقيق: طه جابر العلواني، ١٦١/٦. وانظر أيضاً:
- الغزالي، أبو حامد. **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، ص٤١. والتعريف أثبته أيضاً في: **محك النظر في المنطق**، بيروت: دار النهضة الجديدة، ١٩٦٦م، ص٧٣.

قطعي وإما ظني، وهو أمر مسلم عند أهل العلوم العقلية والنقلية، فـإذا تم الاسـتقراء حكم به في كل حكم تقدر."[٢٧]

أما تعريفات المتأخرين لمصطلح الاستقراء، فلم تتميز عمّا ذكره المتقدمون، منـها على سبيل المثال:

تعريف المشاط؛ إذ قال فيه "تصفح الجزئيات ليحكم بها على أمر يشـمل تلـك الجزئيات، فهو استدلال بثبوت الحكم للجزئيات على ثبوته للكلي، عكـس القيـاس المنطقي، وهذا هو الاستقراء التام."[٢٨] وكذا محمد باقر الصدر: الذي قال: بأنه "كـل استدلال تجيء النتيجة فيه أكبر من المقـدمات الـتي سـاهمت في تكـوين ذلـك الاستدلال،"[٢٩] أو هو "تلك العملية التي بواسطتها يمكننا الانتقال من معرفة الوقائع إلى القوانين التي تخضع لها."[٣٠]

أما من المعاصرين فقد عرفه محمد محمد أمزيان بأنه المسلك الذي "يسـتخدم في إثبات الحقيقة العلمية ويعتمد على الانتقال من الحكم على البعض إلى الكل على سبيل التعميم، وذلك بملاحظة الجزئيات وإيراد التجارب عليها كلما أمكن ذلك، ثم الارتقاء إلى نتائج عامة في صورة قوانين تضيف جديدا إلى المعرفة العلمية."[٣١]

وبعد هذا الجرد المتنوع لأهم تعاريف الاستقراء عند كل مـن لأهـل الفلسـفة والمنطق من جهة، وأهل الفقه والأصول من جهة أخرى، يمكن الخـروج بملحظـين أساسيين:

---

[٢٧] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ٣/٢٢١.

[٢٨] المشاط، الحسن بن محمد. **الجواهر الثمينة في بيان أدلة عالم المدينة**، تحقيق: عبد الوهاب بن إبراهيم أبو سليمان، دار الغرب الإسلامي، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، ص٢٤٨.

[٢٩] الصدر، محمد باقر. **الأسس المنطقية للاستقراء**، دار التعارف، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م، ص٦.

[30] J. Lachelier, *du fondement de l induction et outres texts*. ed, fayarrd, 1992.p9.

- Jacques Francau, *La Pensee Scientifique*, Ed, Labor, Bruxelles, 1968. P54.

[٣١] أمزيان، محمد محمد. **منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية**، وجدة المغرب: بيت الحكمة والنشر، ط٣، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، ص١٧٠.

١. إن الاستقراء في أصله دليل مشترك بين مختلف التخصصات العلمية، فهو منهج بحث وتتبع لجملة أفراد وجزئيات وأنواع ترشد إلى تكوين وصياغة قاعدة عامة، وقانون مطرد يستمر في بيان حقائق الأمور وكشفها.

٢. إن منهج الاستقراء في الفلسفة اليونانية، وخاصة المنطق الأرسطي يتفرع عنه استقراء تام يفيد القطع والعلم اليقيني، كما يتفرع عنه استقراء ناقص يفيد الظن، أما جمهور الفقهاء والأصوليين، فالاستقراء الناقص يفيد الظن الراجح الذي يرتقي إلى مرتبة القطع لغلبة الظن فيه. لذلك وُجدَ أن الأصوليين رأوا في الاستقراء منهجهم العلمي.[٣٢]

فالاستقراء إذن: عملية منهجية استدلالية، يقوم بها متخصص في العلم المبحوث فيه، ومنهجه في هذا تتبع وتصفح كل الجزئيات والأفراد للمسألة أو أغلبها، وغايته صياغة حكم كلي أو قاعدة عامة مستغرقة لكل الفروع أو أكثرها، وفائدة الاستقراء كامنة في الاستدلال به على بيان المسائل الأخرى وفهم الخطاب جملة.

ب. مسالك النظر الاستقرائي عند الشاطبي:

من المجالات المهمة التي استثمر فيها الإمام الشاطبي دليل الاستقراء مجال القواعد الكلية، وهي من أخصب ميادين البحث، والدراسة بالاستدلال الاستقرائي عنده، ولعل معظم مسائله عبارة عن قواعد كلية يقيم استدلالاته على صحتها.

وسأعالج في هذا الفصل قاعدة يظهر فيها استثماره للمنهج الاستقرائي، وهي قاعدة "عدم صحة النيابة في التعبدات الشرعية"، وهي قاعدة ذات اعتبار أصولي فقهي.

فكيف تم تقعيد هذه الكلية وعدّها أصلاً شرعياً عند الإمام؟ وما هو المسلك النقلي والتعليلي المعتبر في القطع بها؟

---

[٣٢] النشار، علي سامي. **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، القاهرة: دار المعارف، ط٤، ١٩٧٨م، ص٣٣٥.

١. مسلك إثبات القاعدة:

لقد استثمر الإمام الشاطبي دليل الاستقراء في إثبات هذه القاعدة الكلية، وتحقيق اعتبارها، وسلك في ذلك مسلكاً لا يخرج في أصوله المنهجية وخطواته العلمية لطلب القطع فيها وتحصيل اليقين بها، عمّا تم ذكره من وقفات استدلالية، وهذا شأن تقريراته الفقهية والأصولية.

أ. الاستنتاج الاستقرائي:

قبل أن يلج الإمام الشاطبي خطوات البيان الاستقرائي، عمل على عرض القاعدة في صيغتها الكلية، بعبارات محكمة دالة على شمولها واستغراقها لجزئيات كثيرة، فقال: "التعبدات الشرعية لا يقوم فيها أحد عن أحد، ولا يغني فيها عن المكلف غيره، وعمل العامل لا يجتزئ به غيره، ولا ينتقل بالقصد إليه، ولا يثبت إن وهب ولا يحمل إن تحمل."[٣٣]

والقاعدة تشير في معناها الإجمالي، كما عبر عنه في مواضع أخر، إلى عدم صحة النيابة في التعبدات الشرعية، وهي قاعدة كلية تعود إلى أصول نصية، تتناسب في مضمونها مع قاعدة "الحرام لا يتعلق بذمتين"، وهذه القاعدة ذكرها الدكتور محمد الروكي ضمن القواعد التي تم تقعيدها انطلاقاً من النص، محيلاً على جملة نصوص متضافرة على ذلك المعنى.[٣٤]

ب. البيان الاستقرائي:

وتثبت حقيقة القاعدة وقطعيتها عند الإمام، بحسب النظر الشرعي المتأمل والدقيق من جهة النقل والتعليل،[٣٥] ثم ينتقل إلى بيان ذلك وتفسيره؛ انطلاقاً من استقراء جملة نصوص شرعية دالة على معنى القاعدة نفسه ومن هذه النصوص: قوله تعالى: ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ (النجم: ٣٨) وقوله جلّ شأنه: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾

---

[٣٣] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ١٧٤/٢.

[٣٤] الروكي، محمد. **نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط ، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط١، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، ص١٠٤.

[٣٥] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ١٧٥/٢.

(النجم:٣٩) و﴿وَمَن تَزَكَّىٰ فَإِنَّمَا يَتَزَكَّىٰ لِنَفْسِهِۦ﴾ (فاطر: ١٨) و﴿وَقَالُواْ لَنَآ أَعْمَٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَٰلُكُمْ﴾ (القصص: ٥٥) وما شابه ذلك مما ذكره، ومما أشار إلى وفرته في هذا المعنى.[٣٦]

كما يدعم أبو إسحاق استدلاله الاستقرائي هذا بنظر تعليلي يراعي فيه المقصود الشرعي من العبادات؛ إذ يرى أن العلة العظمى من التكليف في العبادات، هو "الخضوع إلى الله تعالى والتوجه لله والتذلل بين يديه، والانقياد تحت حكمه وعمارة القلب بذكره، حتى يكون العبد بقلبه وجوارحه حاضراً مع الله، ومراقباً له غير غافل، وأن يكون ساعياً في مرضاته، وما يقرب إليه على حسب طاقته."[٣٧] لذلك فإن المكلف مطالب بالتعبد في الشرعيات، وهو يراعي هذا الاعتبار المقصدي، ومن هذا الباب أيضاً كانت النيابة غير جائزة، وغير صحيحة؛ لأنها "تنافي هذا المقصود وتضاده."[٣٨]

ويؤكد صحة القاعدة، بداعم علمي آخر يخدم حقيقة استدلاله الاستقرائي، وهو "أنه لو صحت النيابة في العبادات البدنية لصحت في الأعمال القلبية، كالإيمان وغيره من الصبر والشكر والرضى والتوكل والخوف والرجاء، وما أشبه ذلك، ولصح مثل ذلك في المصالح المختصة بالأعيان من العاديات، كالأكل والشرب، والوقاع واللباس وما أشبه ذلك، وفي الحدود والقصاص، والتعزيرات وأشباهها من أنواع الزجر. وكل ذلك باطل بلا خلاف، من جهة أن حكم هذه الأحكام مختصة، فكذلك سائر التعبدات."[٣٩]

بعد هذا التتبع يؤكد أن ما تقدم من نصوص قرآنية مستقرأة، هي نصوص عامة لا يتطرق إليها احتمال ولا يلجها تخصيص؛ لأنها نصوص محكمة، وهذا يدل على ثباتها وقاعديتها.[٤٠]

---

[٣٦] المرجع السابق، ٢/١٧٤،١٧٥.
[٣٧] المرجع السابق، ٢/١٧٥.
[٣٨] المرجع السابق، ٢/١٧٥.
[٣٩] المرجع السابق، ٢/١٧٦،١٧٥.
[٤٠] المرجع السابق، ٢/١٧٦.

ت. الاعتراض الاستقرائي:

قبل الحديث عن خطوتي الاعتراض والتقويم الاستقرائيين، يجدر التنبيه إلى أنهما خطوتان استثنائيتان في مسلك الاستقراء الذي يروم عرض النتائج وتوضيحها، فهما طارئتان على سبيل البيان والاستدلال، ورد القوادح التي قد تخرم كلية القاعدة، كما أنهما غير ثابتتين وغير مطردتين في جميع الحالات، وقد جعلتهما ضمن الخطوات للاعتبار المسلكي في شاكلة الإمام في عدد لا بأس به من الكليات المبحوثة.

وكي يضع الإمام حداً لأي تعارض قد يطرأ، أو دعوى مخالفة قد تقع ضد ما أثبته من صحيح الكلية، يفترض بنفسه جملة إشكالات محتملة الوقوف أمام استدلاله الاستقرائي، ثم يردّها ويفندها بحسب تكييف شرعي لها ينسجم مع طريقته الاستقرائية. وأقوى هذه الإشكالات الواردة على كلية القاعدة، دعوى تقوم على أساس استقراء مخالف من الجهة الأخرى لمجموعة من النصوص الشرعية، وخاصة الحديثية، تدل على خلاف معنى القاعدة، وتقوم مقام تخصيص عمومها، وبذلك تخرم كليتها، فتصبح ظنية لا ترقى إلى مستوى القطعية، يقول رحمه الله: "فإن قيل: كيف هذا؟ وقد جاء في النيابة في العبادات، واكتساب الأجر والوزر من الغير، وعلى ما لم يعمل، أشياء:

أحدها: الأدلة الدالة على خلاف ما تقدم: وهي جملة منها: أن "الميت يعذب ببكاء الحي عليه،"[41] وأن "من سنّ سُنّة حسنة كان له أجرها أو عليه وزرها"[42] وأن

---

[41] أخرجه كل من:
- البخاري في كتاب الجنائز، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه، رقمه ١٢٩٠.
- مسلم في كتاب الجنائز، باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه، رقمه٩٢٧

[42] رواه كل من:
- مسلم في كتاب الزكاة، باب الحث على الصدقة، رقمه١٠١٦.
- النسائي، كتاب الزكاة، باب التحريض على الصدقة، رقمه٢٥٥٤.
- ابن ماجه، باب من سن سنة حسنة، رقمه٢٠٣.

"الرجل إذا مات انقطع عمله إلا من ثلاث،"[٤٣] وأنه "ما من نفس تقتل ظلما إلا كان على ابن أدم الأول كفل منها."[٤٤]

وفي القرآن: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱتَّبَعَتۡهُمۡ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَٰنٍ أَلۡحَقۡنَا بِهِمۡ ذُرِّيَّتَهُمۡ﴾ (الطور: ٢١) وفي الحديث: "إن فريضة الله أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يستطيع لأن يثبت على الراحلة، أفأحج عنه؟ قال: نعم،"[٤٥] وفي رواية "أفرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته، أكان يجزئه؟ قالت: نعم قال: فدين الله أحق أن يقضى،"[٤٦] و "من مات وعليه صوم صام عنه وليه،"[٤٧] "وقيل يا رسول الله إن أمي ماتت وعليها نذر لم تقضه. قال: فاقضه عنها،"[٤٨] وقد قال بمقتضى هذه الأحاديث كبراء، وعلماء، وجماعة ممن لم يذهب إلى ذلك قالوا بجواز هبة العمل، وأن ذلك ينفع الموهوب له عند الله تعالى."[٤٩]

ثم يضيف بعد ذكر هذه النصوص الشاهدة على خلاف ما تقدم، من عدم صحة النيابة في التعبدات "فهذه جملة تدل على ما لم يذكر من نوعها، وتبين أن ما تقدم في الكلية المذكورة ليست على العموم، فلا تكون صحيحة."[٥٠] فهل فعلاً ما سرده من

---

[٤٣] أخرجه كل من:
- مسلم، كتاب الوصية، رقم١٦٣١.
- الترمذي في كتاب الأحكام، باب ما جاء في المحرم يموت في إحرامه، رقمه١٣٧٦. وقال عنه حسن صحيح.

[٤٤] أخرجه البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قوله تعالى: ﴿وَمَنۡ أَحۡيَاهَا﴾ (المائدة: ٣٢) رقمه٦٤٧٣.

[٤٥] أخرجه كل من:
- البخاري، كتاب الحج، باب وجوب الحج وفضله، رقمه١٥١٣.
- مسلم كتاب الحج، باب الحج عن العاجز، رقمه١٣٧٤.

[٤٦] أخرجه كل من:
- البخاري في كتاب الصيام، باب من مات وعليه صوم، رقم١٨٥٢.
- مسلم، كتاب الصيام، باب نسخ قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدۡيَةٞ طَعَامُ﴾ (البقرة:١٨٤)
- ابن ماجة في كتاب الصيام، باب من مات وعليه صوم، رقم ١٧٥٨.

[٤٧] أخرجه البخاري في كتاب الصوم، باب من مات وعليه صوم، رقم١٩٥٢.

[٤٨] أخرجه كل من:
- البخاري، كتاب الصوم، باب من مات وعليه صوم، رقمه١٩٥٣.
- مسلم في كتاب الصوم، باب قضاء الصيام عن الميت، رقمه١١٤٨.

[٤٩] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ١٧٦/٢، ١٧٧.

[٥٠] المرجع السابق، ١٧٧/٢.

آيات وأحاديث، تدل في عمومها على معنى معاكس، يقدح في الكلية التي يقيم عليها حججه واستدلالاته؟

ثم ألا يمكن عدّ هذا المعنى المستفاد من هذه النصوص، استدلالاً استقرائياً شرعياً على صحة النيابة في التعبدات الشرعية؟

ث. التقويم الاستقرائي:

يقر الإمام الشاطبي بقوة الإشكال الأول الذي تقدم -الاستقراء المخالف- وخطورته في خرق القاعدة الكلية، لذلك نجده قد أرجأه إلى نهاية الردود، على الرغم من أنه أورده الأول، ليفسح له المجال اللائق به، يقول: "وإنما يشكل من كل ما ورد ما بقي من أحاديث، فإنها كالنص في معارضة القاعدة المستدل عليها، وبسببها وقع الخلاف فيما نص فيه خاصة -وذلك الصيام والحج- وأما النذر فإنما كان صياماً فيرجع إلى الصيام."[٥١]

إن الأمر خطير للغاية، فالأحاديث المستدل بها في الإشكال يراها أبو إسحاق كالنص في معارضة القاعدة المستدل عليها، فكيف سيتم تفنيد هذه الدعوى بالشكل الذي يحافظ على كلية القاعدة وصحتها؟ لذلك سيتضمن رده على المسألة ستة أمور، يبحث من خلالها في حقيقة هذه الأحاديث المستشهد بها، من حيث روايتها من جهة، ودرايتها وفقهها من جهة ثانية، وسألخص ما جاء في جوابه، مركزاً على ما يهم مسألتنا، يقول رحمه الله: "والذي يجاب به فيها أمور:[٥٢]

الأول: أن الأحاديث فيها مضطربة، فقد نبه البخاري ومسلم على اضطرابها، فانظره في الإكمال،[٥٣] وهو مما يضعف الاحتجاج بها إذا لم تعارض أصلاً قطعياً، فكيف إذا عارضته؟ والثاني: أن الناس على أقوال في هذه الأحاديث: منهم من قبل ما صح منها بإطلاق، كأحمد بن حنبل، ومنهم من قال ببعضها، فأجاز ذلك في الحج

---

[٥١] المرجع السابق، ١٨١/٢.

[٥٢] المرجع السابق، ١٨١/٢، ١٨٢، ١٨٣.

[٥٣] لعله يقصد كتاب إكمال المعلم بفوائد مسلم للقاضي عياض.

دون الصيام، وهو مذهب الشافعي، ومنهم من منع بإطلاق كمالك بن أنس... وذلك دليل على ضعف الأخذ بها في النظر. والثالث: أن من العلماء من تأول الأحاديث على وجه يوجب ترك اعتبارها مطلقاً. والرابع: أنه يحتمل أن تكون هذه الأحاديث خاصة بمن كان له تَسَبُّب في تلك الأعمال، كما إذا أمر بأن يحج عنه، أو أوصى بذلك، أوكان له فيه سعي، حتى يكون موافقاً لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱتَّبَعَتۡهُمۡ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَٰنٍ أَلۡحَقۡنَا بِهِمۡ ذُرِّيَّتَهُمۡ﴾ (الطور: ٢١) و﴿وَأَن لَّيۡسَ لِلۡإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ (النجم: ٣٩) وهو قول بعض العلماء. والخامس: أن قوله: "صام عنه وليه" محمول على ما تصح فيه النيابة، وهو الصدقة مجازاً؛ لأن القضاء تارة يكون بمثل المقضي، وتارة بما يقوم مقامه عند تعذره، وذلك في الصيام والإطعام، وفي الحج النفقة عمن يحج عنه أو ما أشبه ذلك. والسادس: أن هذه الأحاديث، على قلتها، معارضة لأصل ثابت في الشريعة قطعي، و لم تبلغ مبلغ التواتر اللفظي والمعنوي، فلا يعارض الظن القطع.

وقبل أن يختم هذا الجواب، يشير إلى أهمية هذا الوجه السادس، وقوته في إفحام الخصم بدعواه، كما أن في ذلك تنبيهاً لطيفاً إلى قيمة الاستقراء العلمية في دلالتها القطعية واليقينية؛ إذ يتابع في رده: "وهذا الوجه هو نكتة الموضع وهو المقصود فيه، وما سواه من الأجوبة تضعيف لمقتضى التمسك بالأحاديث."[٥٤]

ج. التأكيد الاستقرائي:

وفي الأخير، يعود الإمام أبو إسحاق –كعادته– ليذكر بقاعدته الكلية مؤكداً لها وعليها بعد هذه الخطوات المنهجية في الاستدلال عليها، ليختم بقوله: "وقد وضح هذا الأصل الحسن وبالله التوفيق."[٥٥]

٢. أنواع الاستقراء المستثمرة في الاستدلال:

استثمر الإمام الشاطبي في منهجه الاستدلالي على ثبوت كلية القاعدة وقطعيتها العلمية، نوعين من الاستقراء، سأحاول الوقوف عند كل واحد منهما بإيجاز.

---

[٥٤] المرجع السابق، ١٨٣/٢.

[٥٥] المرجع السابق، ١٨٣/٢.

النوع الأول: الاستقراء اللفظي

يُعدّ الاستقراء اللفظي من المسالك النادر اعتمادها لقلة وقوعها في الشريعة، كما هو الحال بالنسبة للأحاديث المتواترة تواتراً لفظياً.

وقاعدتنا الكلية ثابتة عند الإمام أبي إسحاق، باستقراء لفظي لنص قرآني يمثل أصلها الحقيقي، ومرجعها الأساس، ومنه تفرعت، وهذا النص هو قوله تعالى: ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ (النجم: ٣٨) وقد تواتر هذا الأصل في القرآن الكريم ما يزيد على خمس مرات. لذلك نجد الإمام الشاطبي، قد أكد كليتها واطّرادها، فما دامت قد تكررت في مناسبات عديدة وتم تقريرها بشكل واضح، مدعومة بنصوص أخرى تشهد لمعناها، فهي تبقى قاعدة على مقتضى عمومها وإطلاقها؛ لأن ذلك شأن الأصول الكلية كما ثبت علمياً، يقول رحمه الله: "إنه قد ثبت في الأصول العلمية، أن كل قاعدة كلية أو دليل شرعي كلي إذا تكررت في مواضع كثيرة، وأتي بها شواهد على معان أصولية أو فروعية، و لم يقترن بها تقييد ولا تخصيص، مع تكررها، وإعادة تقررها، فذلك دليل على بقائها على مقتضى لفظها من العموم، كقوله تعالى: ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۝٣٨ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ (النجم: ٣٨-٣٩)"[٥٦]

النوع الثاني: الاستقراء المعنوي

وظف الإمام الشاطبي الاستقراء المعنوي في إثبات قاعدة "عدم صحة النيابة في التعبدات الشرعية"، لما قام بسرد مجموعة من النصوص الشرعية من القرآن والحديث، كلها تنسجم مع بعضها البعض في معناها ومقصدها، فتضافرت لتعطي ذلك المعنى الكلي، الذي عبرت عنه القاعدة، فقد أشار إلى ما يزيد عن عشرة نصوص، تصب كلها في المعنى نفسه، وتدل عليه، مشيراً في النهاية إلى أنها كثيرة لا يسمح المجال بإحصائها كلها، وإنما المقصود، الدلالة ببعضها على ما يشابهها من نصوص أخرى.

[٥٦] الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، **الاعتصام**، فهرسة: رياض عبد الله عبد الهادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان:، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ٩٩/١.

ومن هذه النصوص: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ (فاطر: ١٨) و﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ (النجم: ٣٩) و﴿وَمَن تَزَكَّىٰ فَإِنَّمَا يَتَزَكَّىٰ لِنَفْسِهِۦ﴾ (فاطر: ١٨) و﴿وَقَالُوا۟ لَنَآ أَعْمَٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَٰلُكُمْ﴾ (القصص: ٥٥) و﴿وَإِن تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ حِمْلِهَا لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَىْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰٓ﴾ (فاطر: ١٨) و﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّبِعُوا۟ سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَٰيَٰكُمْ وَمَا هُم بِحَٰمِلِينَ مِنْ خَطَٰيَٰهُم مِّن شَىْءٍ ۖ إِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ﴾ (العنكبوت: ١٢)

ثم يسترسل موضحاً أن هذه النصوص الشرعية ما هي إلا جزء مما في موضوع المعنى؛ بقوله: "إلى كثير من هذا المعنى."[٥٧]

٣. مسالك النظر الاستقرائي عند ابن خلدون:

تقوم دراسات ابن خلدون التاريخية على العناصر الأساسية الكبرى للبحث الاستقرائي، وهي نفسها التي سلكها الشاطبي، فهو يعرض المبدأ الاستقرائي في مقدمة كل مبحث، ثم يقوم بتفسيره بعرض الجزئيات والأحداث التي تؤيد صحته، وعلميته، ليعرض في الأخير النتيجة، مؤكداً المبدأ الأساس.

وسأنتخب مبدأ من المبادئ المفصلة استقرائياً في مقدمته تبياناً لذلك. وهو مبدأ: "حاجة المؤرخ إلى مآخذ ومعارف متعددة لتجنب المزلات والمغالط"، فكيف حرر المسألة؟

الاستنتاج الاستقرائي

إنّ من عادة النظار المحققين في العلوم استهلال مباحثهم الكبرى بالقاعدة الكبرى، والمبدأ العام الذي تُبنى عليه مقولاتهم، وهو الأمر الذي يلمسه الدارس لمقدمة ابن خلدون؛ إذ كان ذلك مسلكه في أغلب الفصول، إنْ لم نقل بكليتها. يقول رحمه الله: "اعلم أن فن التاريخ فن عزيز المذهب جم الفوائد شريف الغاية؛ إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم، حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا، فهو

[٥٧] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ٢/١٧٤، ١٧٥.

محتاج إلى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة، وحسن نظر وتثبت يفضيان بصاحبهما إلى الحق، وينكبان به عن المزلات والمغالط."[٥٨]

إن هذا الكلام يمكن إيجازه وصياغته في مبدأ كلي، وهو ما أثبتناه سابقاً: "حاجة المؤرخ إلى مآخذ ومعارف متعددة لتجنب المزلات والمغالط."

لذلك؛ فإن مهمة المؤرخ تشرف بشرف مقاصدها الهادية إلى التبيّن والتثبّت، وإحكام الأصول، وهذا لن يسهل مدركه إلا بتوظيف مجموعة من المعارف والمآخذ تسعفه على طلب الصدق والصحة. أما اكتفاؤه بسرد الأخبار والوقائع دون تمحيصها فستخرجه عن جادة الصواب، يضيف قائلاً: "إن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، و لم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة، وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق."[٥٩]

البيان الاستقرائي

يحتاج المبدأ الاستقرائي السالف إلى الإحالة على مجموعة من الجزئيات الدقيقة التي تندرج تحته، وتؤصل لمفهومه العام. ففي الجانب التاريخي، يُفرض على ابن خلدون الإحالة على أخبار وأحداث تم ذكرها وسردها من قبل المؤرخين، وهي تفتقر إلى الدقة العلمية والصدقية الإخبارية، بسبب عوز من حكاها إلى ما عدّه مآخذ متعددة ومعارف متنوعة، وحسن بصيرة وفطنة نظر، حتى يمكن حسبان المبدأ الاستقرائي المفترض استنتاجاً، أصلاً أصيلاً وقاعدة كلية صحيحة. وذلك ما دأب عليه العلاّمة لما استهل تفسيره الاستقرائي بقوله: "وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل من المغالط في الحكايات والوقائع؛ لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سميناً، و لم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة."[٦٠]

---

[٥٨] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص١٠.

[٥٩] المرجع السابق، ص١٠.

[٦٠] المرجع السابق، ص١٠.

ويعطي أمثلة على ذلك مما كتبه المؤرخون، فهو يقول:

"وهذا كما نقل المسعودي[٦١] وكثير من المؤرخين[٦٢] في جيوش بني إسرائيل، بأن موسى عليه السلام أحصاهم في التيه، بعد أن أجاز من يطيق حمل السلاح خاصة من ابن عشرين فما فوقها، فكانوا ستمائة ألف أو يزيدون."[٦٣] ويعلق على نقولات المسعودي وغيره قائلاً: "ويذهل في ذلك عن تقدير مصر والشام واتساعهما لمثل هذا العدد من الجيوش، لكل مملكة من الممالك حصة من الحامية تتسع لها، وتقوم بوظائفها، وتضيق عما فوقها، تشهد بذلك العوائد المعروفة والأحوال المألوفة."[٦٤]

"ومن الأخبار الواهية للمؤرخين: ما ينقلونه كافة في أخبار التبابعة ملوك اليمن وجزيرة العرب أنهم كانوا يغزون من قراهم باليمن إلى أفريقية والبربر من بلاد المغرب،"[٦٥] ويعزو كذب هذه القصص وبطلانها إلى أن: "ملك التبابعة إنما كان بجزيرة العرب وقرارهم وكرسيهم بصنعاء اليمن، وجزيرة العرب يحيط بها البحر من ثلاث جهاتها؛ فبحر الهند من الجنوب، وبحر فارس الهابط منه إلى البصرة من المشرق، وبحر السويس الهابط منه إلى السويس من أعمال مصر من جهة المغرب، كما تراه في مصور الجغرافيا فلا يجد السالكون من اليمن إلى المغرب طريقا من غير السويس، والمسلك هناك ما بين بحر السويس، والبحر الشامي قدر مرحلتين فما دونهما، ويبعد أن يمر بهذا المسلك ملك عظيم في عساكر موفورة من غير أن يصير من أعماله هذه ممتنع في العادة."[٦٦] ويختم قوله: "فدل على أن هذه الأخبار واهية أو موضوعة."[٦٧]

---

[٦١] المسعودي، أبو الحسن بن علي. **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، صيدا- بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ٤٨/١، ٤٩.

[٦٢] الطبري، محمد بن جرير. **تاريخ الأمم والملوك**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٧هـ، ٢٤٦/١.

[٦٣] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص١٠.

[٦٤] المرجع السابق، ص١٠.

[٦٥] المرجع السابق، ص١٢.

[٦٦] المرجع السابق، ص١٣.

[٦٧] المرجع السابق، ص١٣.

و لم يستثن ابن خلدون مدوني السيرة من هذا النقد، فقال: "وقول ابن إسحاق في خبر يثرب والأوس والخزرج أن تُبَّعاً الآخِرِ سار إلى المشرق محمولا على العراق وبلاد فارس."[٦٨]

وكذلك كان للمفسرين نصيب من نقد ابن خلدون، يقول رحمه الله: "وأبعد من ذلك وأعرق في الوهم ما يتناقله المفسرون في تفسير سورة الفجر في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ۝٦ إِرَمَ ذَاتِ ٱلْعِمَادِ﴾ (الفجر: ٦-٧) فيجعلون لفظة إرم اسماً لمدينة وصفت بأنها ذات عماد أي أساطين."[٦٩] وأضاف بعد سرد منقولاتهم: "ذكر ذلك الطبري[٧٠] والثعالبي والزمخشري[٧١] وغيرهم من المفسرين." "وهذه المدينة لم يسمع لها خبر[٧٢] من يومئذ في شيء من بقاع الأرض، وصحارى عدن التي زعموا أنها بنيت فيها هي في وسط اليمن، وما زال عمرانه متعاقبا والأدلاء تقص طرقه من كل وجه، و لم ينقل عن هذه المدينة خبر ولا ذكرها أحد من الإخباريين، ولا من الأمم." ويصحح كلامهم: "ولو قالوا إنها درست فيما درس من الآثار لكان أشبه، إلا أن ظاهر كلامهم أنها موجودة، وبعضهم يقول: إنها دمشق بناء على أن قوم عاد ملكوها، وقد ينتهي الهذيان ببعضهم إلى أنها غائبة، وإنما يعثر عليها أهل الرياضة والسحر، مزاعم كلها أشبه بالخرافات."[٧٣] هذه مجموعة جزئيات وغيرها كثير[٧٤] اقتفى أثرها ابن خلدون لبيان نتيجته الاستقرائية.

---

[٦٨] المرجع السابق، ص١٤.

[٦٩] المرجع السابق، ص١٥.

[٧٠] الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، مرجع سابق، ١٧٥/٣٠.

[٧١] قال الزمخشري في الكشاف: "...وقيل إرم بلدتهم وأرضهم التي كانوا فيها، ...وذات العماد اسم المدينة ..." انظر تفاصيل ذلك عند:
- الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن محمد. **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، بيروت : الدار العالمية للطباعة والنشر، ٢٥٠/٤.

[٧٢] قال ابن كثير في تفسيره "ومن زعم أن المراد بقوله إرم ذات العماد مدينة إما دمشق كما روي عن سعيد بن المسيب وعكرمة أو الاسكندرية كما روي عن القرطبي أو غيرهما ففيه نظر...." انظر:
- ابن كثير، إسماعيل. **تفسير القرآن العظيم**، بيروت: دار المعرفة، ط١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ٥٠٨/٤، ٥٠٩.

[٧٣] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص١٥.

[٧٤] المرجع السابق، ص١٦، ١٧، ٢٠، ٢٢، ٢٣، ٢٦، ٢٩.

وما يزيد من تأكيد اشتغال ابن خلدون على مسلك الاستقراء التاريخي مجموعة من العبارات يوردها في نصوصه توحي بذلك، منها مثلاً: "وأمثال هذه الحكايات كثيرة وفي كتب المؤرخين معروفة..."، و"ومن هذا الباب أيضاً"، و"ويلحق بهذه المقالات الفاسدة..."، و"ومن الأخبار الواهية..."، و"ويناسب هذا أو قريب منه..."، و"ومن الحكايات المدخولة للمؤرخين".

التأكيد الاستقرائي

يأتي تأكيد ابن خلدون لاستنتاجه الاستقرائي بعد عرض تلك الجزئيات الكثيرة التي تتضافر معانيها على قاعدة عدم امتلاك رواة الأخبار للمعارف والأحوال المسعفة لتحري الصدق والصحة فيها، لذلك "فقد زلت أقدام كثير من الأثبات والمؤرخين الحفّاظ في مثل هذه الأحاديث والآراء، وعلقت أفكارهم ونقلها عنهم الكافة من ضعفة النظر والغفلة عن القياس، وتلقوها هم أيضاً كذلك من غير بحث ولا روية، واندرجت في محفوظاتهم حتى صار فن التاريخ واهياً مختلطاً، وناظره مرتبكاً، وعد من مناحي العامة."[٧٥]

ويعود ابن خلدون ليذكر بضرورة الاحتياج إلى قواعد العمران الإنساني، من مبادئ السياسة واختلاف الأمم والأحوال في رواية الأحداث والوقائع، منبهاً إلى خطورة الذهول عن هذا الأمر الذي ينتج عنه كثير من الخلط وعدم تحري المطابقة في الأخبار بقوله: "وقد ذهل الكثير عن هذا السر فيه حتى صار انتحاله مجهلة، واستخف العوام ومن لا رسوخ له في المعارف مطالعته، وحمله، والخوض فيه، والتطفل عليه، فاختلط المرعي بالهمل، واللباب بالقشر، والصادق بالكاذب، وإلى الله عاقبة الأمور."[٧٦]

الاعتراض والتقويم الاستقرائيين

قد يتساءل البعض عن غياب خطوتي الاعتراض والتقويم الاستقرائيتين مقارنة مع مسلك الشاطبي، وهذا الملحظ يعود بالأساس إلى جملة أمور:

---

[٧٥] المرجع السابق، ص٣١.

[٧٦] المرجع السابق، ص٣١.

أولها: أن الأصل في مسلك الاستقراء البياني أو البعدي هو الاشتغال على الخطوات الثلاثة: الاستنتاج والتفسير ثم التأكيد، أما الوقوف عند الاعتراض فذلك في حالة وجود استثناءات حقيقية أو وهمية قد تقدح في صحة الكلية، أو من باب الزيادة في البيان العلمي والتفسير الاستقرائي.

ثانيها: ويعود إلى الخطاب التأسيس الذي بنى عليه ابن خلدون أصول الدرس التاريخي، دون أن يجد ممن سبقوه أو عاصروه معارضاً اعتبارياً يحاججه في كلياته ومبادئه، كما أن علمه جديد لم يشهد جدلاً يفرض قدحاً، عكس الشاطبي الذي تخلق كتابه في رحم الحِجَاج والتناظر في علم الأصول، الشيء الذي تطلب منه افتراض الإشكالات وتحريرها.

ثالثها: أن ابن خلدون يتحدث في فن التاريخ وأصوله عن قناعة علمية ووثوقية في الاستدلال، بعد القراءات المتعددة والتجارب التي خاضها اجتماعياً وسياسياً، لا تدع مجالاً للشك عنده، أو تفتح للاعتراضات منفذاً لخرم قواعده.

ثالثاً: في خصائص النظر الاستقرائي عند الإمام والعلامة

يتميز النظر الاستقرائي عند الشاطبي وابن خلدون بجملة خصائص علمية يمكن تصنيفها إلى ثلاث:

١. خاصية البيانية:

وأقصد بها أن أبعاد عملية الاستقراء للجزئيات تنتهي عند مطلب البيان بالتفسير والتوضيح لنتيجة عامة، تحصلت بإجراءات التتبع والاقتفاء التي تمت قبل ذلك في مجالات البحث والدراسة، عبر زمن غير قصير، و لم يبق في هذه المباحث غير بيان ذلك للقارئ وإقناعه بصحة دعواها، وصدق نتيجتها التي خلص إليها من قبل.

ويبدو من خلال تتبع المسائل والقضايا الأصولية والتاريخية التي استثمر فيها كل من الإمام والعلاّمة منهج الاستقراء، أنهما سلكا منهجاً استدلالياً، ليقطعا فيه بالكليات والقواعد المعتبرة عندهما. فالكليات استقرائية في أصولها، والقواعد معتبرة بالتتبع

والاقتفاء في أساسها، وهما بصدد محاولة بيان قطعيتها، بانتهاج أسلوب استدلالي يقرب المتلقي من فهم مقصوده وبلوغ مراده، فهما يجريان عملية استدلال على كليات استقرائية تم القطع بها عندهما من قبل، ولا يقومان بعملية استدلال بالاستقراء لاستخلاص كليات لم تعلم قطعيتهما، وما هو في جانب البيان والتوضيح يدخل في الأولى لا في الثانية؛ لأن عملية الاستقراء كما توظف في التأسيس لحكم معين والبحث عنه من جهة، يتأتى استثمارها بوصفها وسيلة لإثبات صحة الحكم وقطعيته.[٧٧]

وواضح الفرق بين العمليتين العلميتين، فهما يشتغلان على الأولى بشكلي بَعْدي، واشتغلا على الثانية بشكل قَبْلي، وثابت مسلكهما في جل تخريجاتهما الأصولية والتاريخية العملية الأولى؛ أي الاستدلال على كليات استقرائية قطعية.

وهذا المذهب النظري الذي أركن إليه، تفسره مسألتان منهجيتان:

الأولى: وتتمثل فيما دأبا عليه من وضع كلياتهما المراد بيانها، ونتائجهما المرجو تحقيقها، في شكل مسائل أي قضايا تحتاج إلى استدلال، ثم في صيغة دعاوى تتطلب نوعاً من التحقيق والإثبات.

الثانية: تتجلى في أسلوبهما الاستدلالي على الكليات الاستقرائية، منطلقاً من وضع صيغة الكليات في بداية استدلاله. وبعد التحقيق في مسألتها، يعودا مرة أخرى ليذكّرا بها لتصديق دعواهما. وهذا أسلوب في غاية الدقة والنوعية تميزا به.

الثالثة: سرد أهم الجزئيات والفروع الدالة على صدق الكليات والمبادئ، واحدة تلو الأخرى، بوصفها رؤوس أمثلة يصدق ذكرها على ما عداها من أخريات، قياساً عليها واعتبارا.

الرابعة: وتتمثل في التعقيبات والردود من جانب الشاطبي والحضرمي على كل جزئية وفرع، للدلالة على قناعتهما العلمية، وقطعيتهما في البحث من دون شك أو ارتياب.

[77] Verneaux, Reger. *Introduction Generale Et Logique*, Ed, Beauchesne, Paris: 1964; P109/110.

٢. خاصية التجريبية:

وإن كانت هذه الخاصية تمسّ جانباً من سابقتها، فإنها تُعدّ إحدى أهم السمات المنهجية في الدرس الأصولي والتاريخي عند كل من الشاطبي وابن خلدون، فالقارئ لا يلمس ذلك البعد النظري في الاستدلال والبحث، بل إن الموافقات والمقدمة ينضحان بالأمثلة والفروع الجزئية التي تُعدّ شواهد على مدى البحث التجريبي والميداني الذي اشتغل عليه العالمان. كما أن استثمارهما للاستقراء كما اتضح من قبل، فهو استدلال صاعد ينطلق من ملاحظة جزئيات تجريبية، صعوداً إلى تكوين قانون كلي عام يطوي تحت جناحيه سائر الحالات المتماثلة حيثما وجدت.[٧٨]

إذ كان من إرادتهما وضع تلك الكليات والقواعد نتائج كبرى، ومحصلات علمية ليطّلع عليها من بعدهم؛ كما فعل عدد من العلماء، لكن النزعة التجريبية أخذت منهم في مسلك الاستدلال مأخذاً بيناً و واضحا، وذلك من آيات الدقة العلمية والوثوقية في البحث، اللتين تؤكدان انتقال المنهج الاستقرائي عند العلماء المسلمين من القانون إلى التطبيق.[٧٩]

٣. خاصية المراجعة:

إن ظهور فيلسوف أصول الفقه الإمام الشاطبي، وفيلسوف أصول التاريخ العلامة ابن خلدون في مرحلة تاريخية عرفت فتوراً وتراجعاً علميين في مجالات متعددة،[٨٠] سيضفي على مطالبهم المختصة بُعداً تصحيحياً، واتجاهاً نقدياً. يقول غاستون بوتول: "فابن خلدون أثرت فيه الأحداث الناجمة عن التدهور السياسي، فظهر أثر ذلك كله في كتابه التاريخي العظيم، وبدا في مقدمته المتفتحة المسهبة كأنه بشير بعلم اجتماعي

---

[٧٨] سليمان، خالد محمد. **المناهج الكمية والنوعية: قراءة أولية في المنطلقات المعرفية، مجلة إسلامية المعرفة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ع٣٣/٣٤، صيف/خريف، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ص١٨٩.

[٧٩] انظر:

- النشار، علي سامي. **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، مرجع سابق، ص٣٣٥.

[٨٠] انظر:

- السروجي، محمد محمود. التفسير الحضاري للتاريخ بين ابن خلدون وأرنولد توينبي، **مجلة التاريخ العربي**، جمعية المؤرخين المغاربة، الرباط، ع٤٤، ربيع ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، ص٢٣٠.

عتيد."[٨١] والأمر نفسه يلحظ على كتابي الموافقات والاعتصام للشاطبي اللذين يبـــدو فيهما البعد النقدي جلياً للوضع العلمي للفقـــه والأصـــول، والاجتمـــاعي للتـــدين والسلوك.

وذلك ما يتجلى بوضوح على دراساتهما الاستقرائية، سواء على المستوى الشرعي أو التاريخي، فعندما نلفي الشاطبي يضمّن مسلك الاستقراء خطوتي الاعتراض والتقويم، وهما مسلكان زائدان على خطوات النظر المنهجي بالاستقراء؛ من حيث البيان وعرض النتائج، يتأكد بجلاء نزعته النقدية والتوجيهية، ولما نجد ابن خلدون يعقب خلف ذكر كل جزئية من الجزئيات الاستقرائية التاريخية تصحيحاً وتقويماً وتنقيحاً لتمييز الصـــدق فيها من الكذب، والصحيح من الغلط، يتبين مدى رغبته في توجيه الكتابة التاريخيـــة وترشيدها نحو تحري الصدق والصواب.

ومن هذا القبيل مراجعته لمذهب الطرطوشي الذي أغفل فيه مبدأ العصبية: "واعلم أنه أصح في الاعتبار مما ذهب إليه الطرطوشي، ولم يحمله على ذلك إلا نسيان شـــأن العصبية في حلة وبلدة."[٨٢]

رابعاً: كليات النظر العلمي عند الإمام والعلاّمة

١. في الكليات المنهجية:

أ. البحث الاستقرائي: (استقراء النصوص/استقراء الأحداث)

لا يوجد أفصح مما ذكر من مسالك النظر الاستقرائي السالفة التفصيل للتعبير عن كلية المعرفة الاستقرائية في الخطاب العلمي عند الإمام والعلامة، إنما يأتي التركيز علـــى

[٨١] بوتول، غاستون. **تاريخ السوسيولوجيا**، ترجمة: ممدوح حقي، بيروت: منشورات عويدات، ط١، ١٩٧٧م، ص٢٦.

[٨٢] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٣٠٧.

هذه الكلية في هذا المطلب انسجاماً مع الحاجة المنهجية المرامة في الموضوع. فتجليات البعد الاستقرائي عند الشاطبي أخذت صفات تتبع النصوص الشرعية للخلوص إلى القواعد العامة بأسلوب بياني استدلالي، "حتى تكون عند المجتهد نصب عين وعند الطالب سهلة الملتمس."[٨٣]

أما عند ابن خلدون فأخذت صبغة السرد والاقتفاء للأحداث التاريخية والأخبار والوقائع لاستخلاص مبادئ وقوانين تسعف المؤرخ في فهم التحولات الاجتماعية والإنسانية للعمران البشري.

والجامع بينهما المسلك الاستدلالي على تلك القواعد والمبادئ، بعد استيفاء الشروط والضوابط الاستقرائية سلفاً من الناحية النظرية، وتطبيقها عملياً على تمثيلات إجرائية ليقرّبا القارئ والمطلع من المقصود ويقنعاه بالنتيجة.

ب. الحس النقدي: (نقد الفهوم/ نقد الروايات)

يُعدّ الخطاب النقدي من أهم الكليات الكبرى التي تصوغ المعرفة الأصولية عند أبي إسحاق، والمعرفة التاريخية عند ابن خلدون، ويعود هذا بالأساس إلى الظرف التاريخي الذي نشأ فيه الرجلان، لكن ما هي تجليات هذا الخطاب عندهما؟ نستطيع تحديد ذلك على مستويين:

المستوى الأول: تنقيح المعرفة الأصولية والتاريخية

بالنسبة للمعرفة الأصولية؛ فإن السياق التاريخي الذي ظهر فيه الإمام الشاطبي كان الدرس الأصولي فيه مثقلاً بآثار عدد من العلوم الدخيلة عليه، وعلى رأسها علما الكلام والمنطق. فالأول:أثره الموضوعي طال مباحث جوهرية في علم الأصول، كمسألة التعليل مثلاً. والثاني: أثره منهجي لحق بعض القواعد والمسالك العلمية في الاستدلال والنظر، كقواعد برهان الخلف والقياسات المنطقية، وما صاحبهما من الاستدلالات المعروفة في المنطق.

[٨٣] الشاطبي، **الاعتصام**، مرجع سابق، ١/٢٥.

فعلم الكلام قد بتّ في شأنه الشاطبي منذ المقدمة الرابعة؛ إذ يعدّه متطفلا على أصول الفقه لا يليق إدراجه ضمن المباحث الأصولية، وقد حسم هذا التداخل عبر شرط الصفة العملية التطبيقية للمباحث المندرجة في الأصول، يقول: "وكل مسألة في أصول الفقه ينبني عليها فقه، إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيها خلاف في فرع من فروع الفقه، فوضع الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية أيضا، كالخلاف مع المعتزلة في الواجب المخير والمحرم المخير، فإن كل فرقة موافقة للأخرى في نفس العمل، وإنما اختلفوا في الاعتقاد بناء على أصل محرر في علم الكلام، وفي أصول الفقه له تقرير أيضا: وهو هل الوجوب والتحريم أو غيرهما راجعة إلى صفات الأعيان، أو إلى خطاب الشارع، وكمسألة تكليف الكفار بالفروع عند الفخر الرازي، وهو ظاهر، فإنه لا ينبني عليه عمل، وما أشبه ذلك من المسائل التي فرضوها مما لا ثمرة له في الفقه."[٨٤]

وعلم المنطق بوصفه أدوات ومناهج خاصة في التفكير والاستنباط، وإنتاج المعرفة، فقد وقف منه موقفاً رافضاً، لأنه "لا احتياج إلى ضوابط المنطق في تحصيل المطالب الشرعية."[٨٥] إلا أنه لا يعارض استثمار بعض القواعد المنطقية بشكل راشد، يخدم العلوم الشرعية، وفق القواعد الشرعية، يقول: "واعلم أن المراد بالمقدمتين ههنا ليس ما رسمه أهل المنطق على وفق الأشكال المعروفة، ولا على اعتبار التناقض والعكس وغير ذلك. وإن جرى الأمر على وفقها في الحقيقة فلا يستتب جريانه على ذلك الاصطلاح؛ لأن المراد تقريب الطريق الموصل إلى المطلوب على أقرب ما يكون، وعلى وفق ما جاء في الشريعة، وأقرب الأشكال إلى هذا التقرير ما كان بديهيا في الإنتاج، أو ما أشبهه من اقتراني أو استثنائي."[٨٦] وهذا ما يفسر اعتماده على القواعد المنطقية في استدلالاته الأصولية على طول كتاب الموافقات بشكل لافت للانتباه.

---

٨٤ الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ١/٣٠-٣١.

٨٥ المرجع السابق، ٤/٢٥١.

٨٦ المرجع السابق، ٤/٢٤٩.

أما بالنسبة للمعرفة التاريخية؛ فإن همَّ ابن خلدون الأساس هو تنقيح الخطاب التاريخي مما علق به من أكاذيب وخرافات وأخبار غير صحيحة، تم دسها لأسباب كثيرة يذكرها في عدة مناسبات، يقول رحمه الله: "وإن فحول المؤرخين في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها وسطروها في صفحات الدفاتر، وأودعوها، وخلطها المتطفلون بدسائس من الباطل، وهمُّوا فيها وابتدعوها، وزخارفَ من الروايات المضعفة لفّقوها ووضعوها، واقتفى تلك الآثار الكثير ممن بعدهم، واتبعوها وأدوها إلينا كما سمعوها، ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها، ولا رفضوا ترهات الأحاديث ولا دفعوها، فالتحقيق قليل وطرف التنقيح في الغالب كليل، والغلط والوهم نسيب للأخبار وخليل."[٨٧]

المستوى الثاني: تصحيح النظر الأصولي والتاريخي

إن أهم انشغالات أبي إسحاق العلمية تصحيح النظر الأصولي، وذلك من جهة البحث في قطعية الأصول التي شابها نوع من الظن عند بعض الأصوليين من ناحية، وإغفال هذه المسالك العلمية المحصلة للقطع فيها من ناحية ثانية. وهو الأمر الذي يفسر تمهيده الموافقات بعبارته القوية التأكيدية "إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية."[٨٨] ليتبعها بعد ذلك بسلسلة من الأدلة العلمية الحاسمة في المسألة، مع مراجعة الآراء الأصولية فيها.

وقد استعان أبو إسحاق في تصحيح الفكر الأصولي بالتنبيه على المحدد المقصدي في تسديد الأنظار، والتخفيف من الخلاف بين العلماء، قال رحمه الله: "إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكُّن من الاستنباط بناء على فهمه فيها."[٨٩]

---

[٨٧] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٤.
[٨٨] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ١/١٩.
[٨٩] المرجع السابق، ٤/٧٧.

والأمر نفسه شغل ابن خلدون في اختصاصه التاريخي، بإمعانه النظر في عدد من القواعد والمبادئ المؤسسة لعلم التاريخ والاستدلال عليها بأمثلة حية، من ذلك مثلا ختمه الاستدلال المستفيض على قانون "أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم" الذي لم يعتبره المؤرخون في كثير من المناسبات، فقال معقبا: "وأمثال ذلك كثير والغلط فيه من الغفلة عن اعتبار العصبية في مثلها."[٩٠]

وبعد فراغه من الاستدلال على الدورة الحضارية للدولة من انتقالها من البداوة إلى الحضارة، يقول: "...فعلى نسبة الملك، يكون ذلك كله فاعتبره وتفهمه وتأمله تجده صحيحاً في العمران، والله خير الوارثين."[٩١]

ت. التأسيس الكلي: (الكلية في النظر/ الكلية في العمران)

المقصود باعتبار الكلية إحدى كليات النظر المنهجي عند الإمام والعلاّمة هو: استصحاب المعرفة العامة المقننة والمقعدة في تأصيل العلمين والبحث فيهما، أي دراسة العلم المختص من الخارج لفقه الأسس المتحكمة في مسار الخطاب وموضوعه وتاريخه؛ لاسترشاد يرومه الطالب في ذلك أو المتلقي.

إن الطبيعة العلمية لعلم أصول الفقه وأصول التاريخ المبنية على فكرة التقعيد والتأصيل، تفرض على الإمام والعلاّمة الاشتغال على خطاب كلي يعرب عن تجربة علمية، أساسها البحث والتتبع والاستقراء، وذلك ما نلمسه عندهما من خلال المقدمة لدى ابن خلدون، والموافقات والاعتصام عند الشاطبي؛ إذ إن جل المباحث التي طرقوها بالبحث والدراسة استهلوها بذكر كليات عامة.

وما يثبت أكثر مراعاة الشاطبي لهذه الكلية، واهتمامه بها، تمهيده للمباحث الأصولية بالقواعد الكلية، ثم بيان صحتها وقطعيتها بالاستدلال الاستقرائي، وذلك هو اختياره المسلكي في أغلب المباحث، وسنته المطردة في البحث والنظر، وقد أورد في

[٩٠] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص١٧٨.
[٩١] المرجع السابق، ص١٩٢.

مطلع كل مبحث منها قواعد مصوغة صياغة عامة، تحمل دلالتها الكلية المستهلة بكلمة "كل"؛ لأن كلمة "كل" تقتضي عموم الأسماء، وهي الإحاطة على سبيل الانفراد.[٩٢] وقد استعملها الأصوليون في تقرير القواعد الكلية، للدلالة على شمولها واستغراقها لما لا ينحصر من الأفراد والجزئيات. ومن هذه القواعد:

* كل مسألة لا ينبني عليها عمل، فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي.[٩٣]

* كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية أو لا تكون عوناً في ذلك فوضعها في أصول الفقه عارية.[٩٤]

* كل دليل خاص، أو عام، شهد له معظم الشريعة، فهو الدليل الصحيح، وما سواه فاسد.[٩٥]

هذه بعض القواعد الكلية، ونظائرها كثيرة، مهّد بها أبو إسحاق دراساته، مقيماً الاستدلال عليها باستقراء النصوص والفروع، وكلها تثبت اشتغاله على التأسيس الكلي للخطاب الأصولي، بدل البحث في الجزئيات وفروعها.

والملحظ نفسه يقرؤه الدارس في كتابات ابن خلدون، الذي مهّد لكل فصل من فصول المقدمة بقواعد كبرى ومبادئ عامة في علم العمران، وهي كلها مبادئ يفتقر إليها المؤرخ في كتاباته وتدوينه؛ لأنها ستبعده عن الأخطاء والمزلات، يقول رحمه الله: "فإذا يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات، واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق، أو بون ما بينهما من الخلاف، وتعليل المتفق منها والمختلف، والقيام على أصول الدول والملل

---

[٩٢] الجرجاني، علي. **التعريفات**، تحقيق: عبد المنعم الحفني، القاهرة : دار الرشاد، ص٢١١.
[٩٣] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ٣١/١.
[٩٤] المرجع السابق، ٢٩/١.
[٩٥] الشاطبي، **الاعتصام**، مرجع سابق، ١٤٩/١

ومبادىء ظهورها وأسباب حدوثها، ودواعي كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم حتى يكون مستوعباً لأسباب كل خبره، وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً، وإلا زيفه واستغنى عنه، وما استكبر القدماء علم التاريخ إلا لذلك."[٩٦]

ومن الأمثلة على هذه الكليات التي أثبتها في مقدمته:

- إن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر.
- إن الرئاسة لا تزال في نصابها المخصوص من أهل العصبية.
- إن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك.

وهكذا كل العناوين الكبرى لفصول المقدمة مبنية على استدلال بياني لكليات تاريخية استخلصها ابن خلدون استقرائياً.

٢. في الكليات الموضوعية:

أ. الغرض العلمي: (القطع في الأصول/الصدق في الأخبار)

تتعدد النصوص الشاطبية خصوصاً في الموافقات، التي تثبت حقيقة أهمية القطع في الأصول ومركزيتها الفكرية عنده، ولا أدل على ذلك من تلك العبارة التأكيدية الأولى: "إن أصول الفقه في الدين قطعية"، ثم العبارة الأولى من المقدمة الثانية "إن المقدمات المستعملة في هذا العلم، والأدلة المعتمدة فيه لا تكون إلا قطعية"، وبين الأولى والثانية ميثاق دقيق، من حيث صيغة التأكيد (إن) المستعملة في مستهلهما، ثم من حيث الزيادة في التأكيد، والمبالغة فيه، لا سيما إذا أضفنا إلى الأولى عبارة (لا ظنية)، وفي الثانية الاستثناء الجازم في قوله: (لا تكون إلا قطعية).

---

[٩٦] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٣١.

وما يفيد صحة موضوعية القطع عنده، هو بحثه الدائم عن الأدلة المعتبرة القاطعة في المسألة؛ لأن البحث في القطعي، الذي كان ديدن الأصوليين، لا يمكن تحصيله بسهولة، خاصة في غياب الدليل النقلي المباشر، وهذا ما دفعه إلى بيان أن "الأدلة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد، حتى أفادت فيه القطع، فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق، ولأجله أفاد التواتر القطع، وهذا نوع منه، فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب."[٩٧]

هذا على سبيل الإجمال المباشر، أما على سبيل التفصيل، فلا تخلو مسألة من المسائل التي درسها الشاطبي إلا وحضور البعد القطعي على وجه الصحة، أو التحقيق فيها وارد، وسواء أكان الأمر متعلقاً بالبحث في الأدلة الأصولية، أم بالقواعد العامة أم بالكليات الشرعية.

أما ابن خلدون فهمُّه ومبلغ انشغاله هو البحث في صدق الأخبار وصحتها، بتمييزها عن المزلات والمغالط والخرافات، وذلك من الأسباب الداعية إلى تأليف المقدمة بالقصد الأصلي، يقول رحمه الله: "فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران، علمنا ما نحكم بقبوله، مما نحكم بتزييفه، وكان لنا ذلك معياراً، صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه، وهذا هو غرض هذا الكتاب الأول من تأليفنا."[٩٨]

والأساس العلمي للصدقية عنده، هو وضع الأخبار وفق معيار المحددات العقلية المرتبطة بالإمكان والاستحالة، "فما يمنح الخبر مصداقيته أو مشروعيته العقلية (ما يجعله مشروعاً داخل العقل) هو سلطة العقل التاريخي ذاته، ومعاييره التي يضعها (الامكان العقلي والاستحالة العقلية)، وليس هو سلطة الخبر (شخص المؤرخ)."[٩٩]

---

[٩٧] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ٢٤/١.

[٩٨] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٤١-٤٢.

[٩٩] منصف، عبد الحق. المعقولية التاريخية ونقد الحكاية عند ابن خلدون، **مجلة عالم الفكر**، عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت: المجلد٣٧، ٢٠٠٨م، ص٧٤.

ويقول أيضا في السياق نفسه: "فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته، وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضاً لا يعتد به، وما لا يمكن أن يعرض له، وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الاخبار، والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه."[١٠٠]

ب. الهدف الوفاقي: (الوفاق في الأصول/ المطابقة في الأخبار)

إن الوضع العلمي غير المنضبط لقواعد وقوانين عامة توحد الفكر الأصولي والتاريخي، سينتج عنه من دون شك نزاع واضح بين المهتمين بهذين العلمين، وسيوسع الخلاف في الأفهام من الجهة الأولى، وسيُحدث تضارباً في نقل الروايات والأخبار من الجهة الثانية، وهذا يتطلب من الإمام الاشتغال على خطاب الوفاق في الأصول، ويستوجب من العلاّمة البحث في المطابقة في الأخبار.

أما بالنسبة للشاطبي فقد شكلت المعرفة الوفاقية لديه إحدى أهم الكليات العلمية، التي تنتظم على أساسها المسائل والمباحث المدروسة عند أبي إسحاق، تحقيقاً واستدلالاً ونقداً، ويتمثل ذلك في بياناته الواضحة الصريحة على إثبات القول الواحد في الشريعة، ورجوعها إلى أصول متحدة، لكونها كذلك، لا يستقيم إجراؤها والعمل بتكاليفها إلا بوفاق بانٍ محمود، لا بخلاف هادم مذموم.

ومن ذلك عقده المسألة الثالثة في الطرف الأول من كتاب الاجتهاد؛ إذ استهلها ممهداً بقاعدة عامة تفرعت عنها مجموعة من المباحث تخدم الغرض نفسه، قال فيها: "الشريعة كلها ترجع إلى قول واحد في فروعها، وإن كثر الخلاف كما أن أصولها كذلك، ولا يصلح فيها غير ذلك."[١٠١]

وأما بالنسبة للعلاّمة ابن خلدون، فقد آلمه الوضع الذي آلت إليه أحوال علم التاريخ كتابة وتدويناً وفهماً، وهو الذي طالما ضمّن مقدمته ضرورات تقصي الحقائق

[١٠٠] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٤١.

[١٠١] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ٤/٨٥.

التاريخية، ونشدان المطابقة بين الروايات والواقع، يقول: "وأما الإخبار عن الواقعات فلا بدّ في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة، فلذلك وجب أن يُنظر في إمكان وقوعه، وصار فيها ذلك أهم من التعديل، ومقدماً عليه؛ إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة."[١٠٢]

فالمطابقة جزء لا يتجزأ من معالم الصدق والصحة في الخبر، بل إن فقه المطابقة بين الحكايات والأحوال أحد الشروط الأساسية الكبرى في الكتابة التاريخية وروايتها، والذهول عنها إغفال للمقاصد، خاصة إذا ارتبط ذلك بباعثي التعصب والجهل، يقول: "والإخبار يدخلها الذهول عن المقاصد عند التناقل، ويدخلها التعصب والتشييع، ويدخلها الأوهام، ويدخلها الجهل بمطابقة الحكايات للأحوال لخفائها بالتلبيس والتصنع أو لجهل الناقل."[١٠٣]

وينبه ابن خلدون إلى عظم أمر المطابقة في الإخبار بقوله: "وكثير ممن تجاوزت عنه الشهرة وهو أحق بها وأهلها، وقد تصادف موضعها وتكون طبقاً على صاحبها، والسبب في ذلك أن الشهرة والصيت إنما هما بالإخبار."[١٠٤] لكن التقرب والتصنع والجهل أسباب تخرم قاعدة المطابقة؛ فتغير بذلك الحقائق وتزيف منقولة إلى الأجيال المقبلة، "والناس متطاولون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة، وليسوا من الأكثر براغبين في الفضائل ولا منافسين في أهلها، وأين مطابقة الحق مع هذه كلها، فتختل الشهرة عن أسباب خفية من هذه وتكون غير مطابقة."[١٠٥]

ت. النظر المقصدي: (التنزيل للأحكام/ الاعتبار من الأحداث)

إن منتهى بعد النظر الأصولي يتجلى في تمثل أحكام الشريعة وفق مواقع الوجود الإنساني، أما في علاقته بالبحث التاريخي فيتوقف على ضرورة أخذ العبرة من

---

[١٠٢] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٤١.
[١٠٣] المرجع السابق، ص٣٠٧.
[١٠٤] المرجع السابق، ص٣٠٧.
[١٠٥] المرجع السابق، ص٣٠٧-٣٠٨.

الأحداث الأليمة، والاتعاظ بما وافق منها الطبيعة الإنسانية، والعبرة لا تقف عند ذلك فحسب، فهي "المقياس الذي يسهل فهم الواقع،"[١٠٦] وذلك هو القصد القرآني من ذكر القصص وحكايات السابقين، فما هي تجليات البعد القصدي عند الشاطبي وابن خلدون؟

يروم الإمام الشاطبي من دراسته النقدية إخراج الخطاب الأصولي من ضيق الأفق التنظيري الذي طبع المعرفة الأصولية زمناً غير قصير، إلى سعة المجال العملي التنزيلي، الذي هو الغاية القصوى من دراسة الأدلة، وقواعد استنباط الأحكام، يقول عبد المجيد النجار: "ولعل الإمام الشاطبي انفرد من بين الأصوليين السابقين له، واللاحقين، بأنه كرس مؤلفه الأصولي الموافقات، لما هو أقرب إلى الفقه التطبيقي منه إلى منهج الفهم، كما أن مؤلفه –الاعتصام– موجه أيضاً هذه الوجهة بما هو مؤلف في البدع وكيفية مقاومتها، لتوفق الحياة إلى الحكم الشرعي القويم."[١٠٧] غير أنه ينبغي التمييز بين بعدين من التطبيق: التطبيق التنظيري: أو البعد الاجتهادي؛ أي التفعيل العلمي للقواعد الأصولية، وأدلتها باستفراغ الوسع في استنباط الأحكام الفقهية. ثم التطبيق العملي: أو البعد التنزيلي للأحكام المستنبطة على واقع التكليف، مع مراعاة الأحوال والمقاصد والمآلات.

ومن دون شك، فإن الغاية من ظهور الفكر الأصولي بقوانينه، وقواعده، هي ضبط العمل الفقهي، وتفعيل استنباط الأحكام الفقهية، حتى تستجيب لمتطلبات كل عالم وعصر؛ لأنه إذا كانت الشريعة قد نصّت على كليات عامة، فإن في نظره: "قاعدة الاجتهاد أيضاً ثابتة في الكتاب والسنة، فلا بد من إعمالها، ولا يسع الناس تركها، وإذا ثبت في الشريعة أشعرت بأن ثمّ مجالاً للاجتهاد، ولا يوجد ذلك إلا في ما لا نصّ فيه."[١٠٨]

---

[١٠٦] العروي، عبد الله. **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٣، ١٩٩٢م، ص٦٨.

[١٠٧] النجار، عبد المجيد. **فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٢م، ص١٦٩.

[١٠٨] الشاطبي، **الاعتصام**، مرجع سابق، ص٤٥٥.

وحاول الشاطبي الانتقال بالقواعد الأصولية، من هذا الصعيد إلى استثمارها في استنباط الأحكام الشرعية، وهذا ما قرره منذ البداية؛ إذ قال: "كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية، والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيداً له، ومحققاً للاجتهاد فيه، فإذا لم يُفِد ذلك فليس بأصل له."[١٠٩]

ويظهر حضور هذا البعد مؤسساً لرؤية الشاطبي القصدية في الاجتهاد من وجهين: الأول: توسعه الواضح في باب الاجتهاد ولواحقه ومتعلقاته؛ إذ خصص له كتاباً ضمن موافقاته، بشكل متفرد عن سابقيه، إضافة إلى دقة النظر واستفاضة التحقيق في مباحثه. أما الوجه الثاني: فيتعلق بالوصل العلمي الدقيق بين بعض المسالك الأساسية في تفعيل الاجتهاد، كالنظر المقاصدي، واعتبار المآل.

أما ابن خلدون، فإن ما وقف عليه من اضطراب في كتابة التاريخ، ونأي عن مقاصدها، جعله يتحمس لكتاب يشد إليه المتشوفين إلى معرفة العلل التاريخية والاعتبار منها، يقول رحمه الله واصفاً تفريط المؤرخين قبله: "...ولا يذكرون السبب الذي رفع من رايتها وأظهر من آيتها، ولا علة الوقوف عند غايتها، فيبقى الناظر متطلعاً بعد إلى افتقاد أحوال مبادئ الدول ومراتبها، مفتشاً عن أسباب تزاحمها أو تعاقبها، باحثاً عن المقنع في تباينها أو تناسبها...،"[١١٠] فإغفالهم لهذا القصد الاعتباري والإفادي من الإخبار دفعه إلى تدوين المقدمة: "...فأنشات في التاريخ كتاباً رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجاباً وفصلته في الإخبار والاعتبار باباً باباً، وأبديت فيه لأولية الدول والعمران عللا وأسباباً...."[١١١] بل أكثر من ذلك يرى ابن خلدون أن من أسباب الكذب في نقل الأخبار الجهل بمقاصد التاريخ والفوائد منه، فهو يقول: "ومن الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار أيضا الثقة بالناقلين، وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح، ومنها الذهول عن المقاصد، فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع، وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب...."[١١٢]

---

[١٠٩] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ١/٢٩.

[١١٠] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٥.

[١١١] المرجع السابق، ص٦.

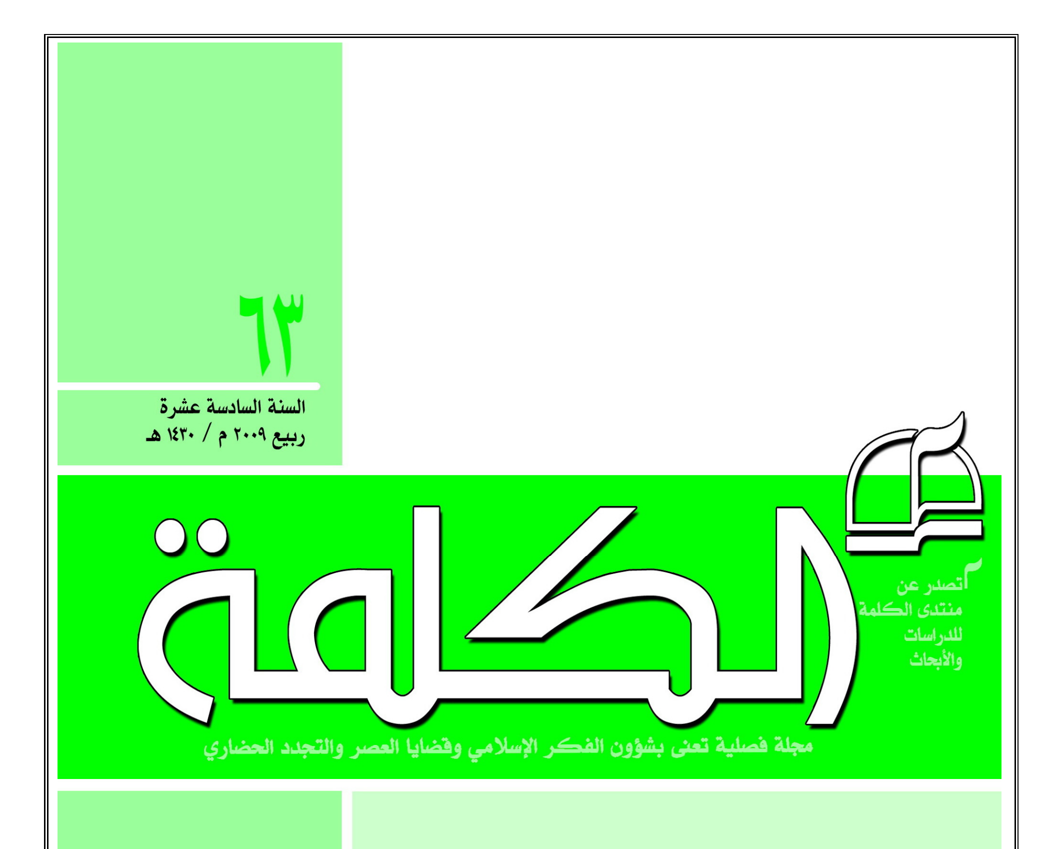
[١١٢] المرجع السابق، ص٣٩.

خاتمة:

لوحظ بعد تقريب النظر المنهجي بين الإمام والعلامة أنهما يشتركان في مسالك البحث الاستقرائي؛ طلباً للكليات الجامعة والقواعد الكبرى المستوعبة التي يتأسس عليها الخطاب الشرعي، وكذا الخطاب التاريخي، وهو منهج استثمر في التأسيس للخطابين، كما استعمل لديهما في تصحيح وتوجيه الأنظار المعرفية المعتبرة ضمن الأخطاء والمزلات التي وقعت عبر تاريخ العِلْمين.

وبدا أن اضطراب الأنظار في فقه الخطاب الشرعي وكذا التاريخي يستوجب الاستعانة بالعلوم المنظمة والمؤصلة التي تعيد تلك المعارف إلى رشدها وصحيح مسارها، منهجاً وموضوعاً وغاية، وهو الأمر الذي عمل عليه كل من الشاطبي في تأصيل الأصول، وابن خلدون في تأصيل علم التاريخ وتقعيده، ولم يسعفهما وجدان تلك الحكم الضوال إلا في منهج البحث الاستقرائي.

ويظهر من خلال هذه الدراسة أن العلوم عند أسلافنا محكومة بغايات معرفية ترسو عند نشدان اليقين والحقيقة العلمية، وتأهيل الإنسان للعمران البشري، ولم تكن أبحاثهم وكتاباتهم معزولة عن المقاصد الأساسية من البحث والمعرفة، وهذا سرّ خلود ما أبدعوه، على الرغم من فترات الغياب التاريخية التي قد تلحق مؤلفاتهم أحيانا.



- رسائل جامعية:
  علم الكلام عند الإمامية الاثني عشرية ودور هشام بن الحكم فيه
- كـــــتب:
  الإسلام والإصلاح الثقافي

- النهضة بعيون الرحّالة مطالب الإصلاح من خلال تجارب الرحلة
- مقاربة دينية لمبدأ العقد الاجتماعي
- قراءات في أصول التفسير
- الإنسان والزمان في منظومة محمد إقبال التجديدية
- ضمان جودة واستمرارية العمل الخيري العربي
- الفكر الإسلامي وإشكالية التحديد المنهجي

أخلاقيات التواصل الإنساني والإنمائي في تجلِّيات الحضارة الإسلامية الغالبة

ناصر يوسف*

محمد بلغيث**

مقدمة:

ليس في إمكان أي حضارة غالبة أن تحافظ على وتيرتها، إنْ لم تحافظ في الوقت نفسه على الإرث الإنساني والإنمائي للحضارات المغلوبة. فكلما كانت الحضارة الغالبة قائمة على مبدأ احترام مكتسبات الآخر، كانت الحضارة المغلوبة أكثر انقياداً لآلياتها المعرفية والفلسفية والفكرية؛ وحتى الدينية منها، لا سيما إذا ما وفَّرت الحضارة القائدة ما تنشده الحضارات التابعة من رقيٍّ اقتصادي وسياسي ومعرفي وفكري، وديني أيضاً. وفي ظلِّ هذا الوضع الإنساني الذي يقابل الاحترام بالاحترام "كان من الطبيعي أن رعايا الدولة البيزنطية في مصر وغيرها، هم الذين رحَّبوا بالعرب فاتحين، ومن أجل هذا استقبلوا بالرضا والحماسة هؤلاء الفاتحين الذين وعدوهم بالتسامح الديني، كما أظهروا رغبتهم في تسوية مركزهم الديني."[١]

إن تطوُّر الحضارة المنفتحة على مكتسبات الآخر المغلوب، يواكبها تطوُّر فكري، نتيجةَ تفاعل الحضارة الغالبة مع الحضارة المغلوبة. وبنظرةٍ متفحِّصةٍ للماضي، نلفي نموَّ الحركات الفكرية والعلمية متزامناً مع الفتوحات الإسلامية، التي ساعدت العرب وغير

---

* دكتوراه في اقتصاد التنمية المقارن- باحث جزائري- مركز البحوث- الجامعة الإسلامية العالمية- ماليزيا. البريد الإلكتروني: youcef.nasser@gmail.com

** دكتوراه في الدراسات العربية والحضارة الإسلامية- الجامعة الوطنية الماليزية- ماليزيا. البريد الإلكتروني: silman54@yahoo.com

[١] أحمد، نريمان عبد الكريم. **معاملة غير المسلمين في الدولة الإسلامية،** القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦م، ص٨٣.

العرب، على الانفتاح على غيرهم من الأمم. وقد انطلقت الحضارة الإسلامية من أن الحوار بين الحضارتين الغالبة والمغلوبة، يؤسِّس لانبعاث فكرٍ حضاري متميِّز عن كل ما تبسطه كل حضارة على حدة، وقد كانت الثقافة المنتجة بقيمها وأخلاقياتها هي المقياس الذي يقيس نوعية الحضارات، كما ظلَّت النظرة الإنسانية للإنسان أهمَّ ما يميِّز كل حضارة عن غيرها. وقد فطن الفاتحون لهذا الأمر؛ إذْ قام شعارهم العملي على الحفاظ على ثقافة هذه الحضارات؛ فاحترام الثقافة من احترام الإنسان، واحترام الإنسان هو منفذ استراتيجي لتقبُّل هذا الإنسان لمبسوطات الآخر المختلف.

لقد شكَّل هذا التواصل الإنساني والإنمائي بين الحضارت، أهمَّ أسرار حفاظ الحضارات القائدة على تميُّزها وتفرُّدها؛ إذْ أدركت الحضارة الإسلامية قيمة فعل التواصل الإنساني والإنمائي مبكِّراً؛ ما أسهم ذلك في بقائها واستمراريتها، إلى أن فقدت بريق بؤبؤيها الإنساني والإنمائي، فأُصيبت بالعمى الفكري والمعرفي.

أولاً: حول مفهوم التواصل الإنساني والإنمائي

لقد تعدَّدت المفاهيم حول التواصل، وتباينت بتباين إيديولوجيات أصحابها، لا سيما أن من اشتغلوا على مصطلح التواصل، يعيشون في كنف الحضارة الغربية الغالبة، ويقلقهم الثقب الأسود الآخذ بالاتساع في حضارتهم. فهم يعكفون على إيجاد حلول فلسفية للآلة العلمية، التي أفرزت هذا التطور التكنولوجي، ويكاد يكون -في نظرهم- سبباً في سقوط الحضارة إنسانياً وأخلاقياً. وسواء ترجم هذا القلق إلى واقع أم لا؛ فإن ذلك لا يعنينا. ما يشغلنا هو ما معنى "إنسانياً" و"أخلاقياً"؟ هل انهار الإنسان إنسانياً عندما تطوَّر تكنولوجياً، أم انهار لما غاب عن الوعي إيديولوجياً وتعدَّدت أدواؤه الفلسفية؟ هل انهارت الأخلاق في ظلِّ طغيان آلة التكنولوجيا، أم انهارت لما سلكت هذه الحضارة مسلكاً لا إنسانياً؟

لا شكَّ في أن الإنسان ينهار في اللحظة التي يخالف فيها فطرته، وتتميَّع الأخلاق عندما تلبس لبوساً غير إنساني. وعليه فلا ينبغي أن يتَّخذ فلاسفة الغرب من سقوط

الإنسان والأخلاق ذريعة لتواصل الإنسان مع الأخلاق داخل الحضارة الغربية المتَّهمة -هي الأخرى- بالسقوط، وهو تواصل لا يعدو أن يكون تواصلاً محلِّياً؛ فما الفائدة من إحداث تواصل بين قيم فقدت صلاحيتها وأهميتها في المجتمع الدولي؟ نعتقد أنه على فلاسفة التواصل إعادة النظر في منظومة التواصل الإيديولوجية، التي تضيق بضيق إنسان الحضارة الغربية وأخلاقها، واجتهاد جهدهم للتواصل مع إنسان وأخلاق لا يزالان يحتفظان بقدرتهما على الأخد والعطاء؛ ولكن في حضارة أخرى غير الحضارة الحالية، أو الاستفادة من الحضارات البشرية الأخرى، التي اكتسب فيها التواصل أهمية إنسانية وأخلاقية وإنمائية؛ ولِمَ لا، وهذه الحضارات الإنسانية حضارة إقناع، وليست حضارة قناع؟

عموماً، مفهوم التواصل مفهوم فضفاض، أفرزته الرؤية الإيديولوجية للحضارة، وهي رؤية سجينة الهم التنظيري للقضايا الإنسانية والأخلاقية داخل حضارة أنانية في إنسانيتها ومتميِّعة في أخلاقها؛ بينما تغاضت هذه الرؤية عن القيم التطبيقية الفاعلة في إنضاج ثمرة التواصل الإنساني والأخلاقي والإنمائي، وهي قيم فرضت نفسها في الحضارة الإسلامية الغالبة؛ لكن من يلقي السمع، بينما "لم يُسأ فهم أي جزء من العالم، بشكل عنيد ومنظم وميئوس منه، كما أسيء فهم ذلك التركيب الجغرافي والديني والثقافي الذي يعرف باسم الإسلام."[٢] وعليه فإنه يتعذَّر على الحضارات والأمم تحصيل الفهم فيما بينها تحصيلاً واعياً، وبشكل تتَّفق عليه الأطراف التي تنشد التواصل الإنمائي والإنساني، إن لم تراع آليات هذا التواصل وشروطه ومقاصده وأخلاقاته.

١. آليات التواصل الإنساني والإنمائي:

في ظلِّ التواصل تتداخل الثقافات والمستويات، وتتعايش فيما بينها؛ فلا وجود لحواجز مادية خالصة، ما دامت الأمور تتمُّ في إطار حوافز إنسانية أصيلة. إن الحضور

[٢] سميث، هوستن. **أديان العالم: دراسة روحية تحليلية معمَّقة لأديان العالم الكبرى توضِّح فلسفة تعاليمها وجواهر حكمتها**، تعريب وتقديم وحواشي: سعد رستم، حلب: دار الجسور الثقافية، ط١، ٢٠٠٥م، ص٢٧٤.

الثقافي من غير تمايز، يشكِّل أحد أهم شروط نجاح التواصل الإنساني والإنمائي. أيضاً، تسهم اللغة الموحَّدة على مستوى التفاهم مع الآخر، في تعزيز مسيرة التواصل؛ لأن التواصل قد يفقد كل معنى إنْ لم تحكمه أنساق لغة موحَّدة، تكون أكثر وضوحاً؛ إذ يعني مطلب الوضوح "تبسيط الأشياء، وفهم جمهور واسع من الناس."[٣] وهل هناك أوضح من لغة إنسانية مشتركة، هي نفسها لغة التواصل؟

تتميَّز لغة التواصل بأنها أحادية في مقصدها الإنساني، وإنْ تعدَّدت هوية الإنسان الإنمائية؛ فإذا ذاب التعدُّد في الوحدة وتلاشى، سيفرز وحدة في التفاهم حول الأمور التي تتعلَّق بمصير الإنسان والتنمية، "وهنا تتجلى أهمية التواصل لكونه يضطلع بتمتين الروابط بين أفراد الجماعة، وتنشيط العلاقات بين البشر؛ ولعل اللغة توصف من أبرز العوامل التنظيمية في هذه المجتمعات، ولذلك عدت الوظيفة التواصلية لدى بعض علماء اللسان من أهم وظائف اللغة التي تحكمها برمجة ذهنية عجيبة لا نخالها إلا هبة ربانية تندرج في حكمة تعليم آدم عليه السلام الأسماء كلها."[٤] وعليه يتعذَّر ترجمة التفاهم إلى أخلاق، إذا حدث فصل تعسُّفي بين اللغة والثقافة؛ لأن مثل هذا الفصل سينجم عنه اغتراب داخل الذوات التي تنشد التواصل. ففهم الآخر يشترط فهم الذات واحترام الذوات الأخرى؛ أما الفهم المشترك والاحترام المتبادل؛ فيستولدان فهماً متبادلاً، هو نفسه التواصل. فما الفائدة في أن تتخاطب الذوات بلغة واحدة، تكون عبْر جسر الترجمة أو معرفة الذات بلغة الآخر؛ بينما ترفض هذه الذات الاعتراف بثقافة الآخر، وتتأفَّف منها؟ هناك اختلاف جلي بين الاتصال والتواصل، فإذا كان الاتصال يستهدف تحقيق المنافع الإنمائية وجلب المصالح غير الإنسانية (=الاتصال الذي يَجْمَعُ بين المستعمِر، والمستعمَر؛ بينما هما ضدان)؛ فإن التواصل يتوخَّى تعزيز المصالح الإنسانية واستثمار المنافع الإنمائية (=التواصل الذي يُجْمِعُ على أن الإنسان والإنماء توأمان). إن مسلك الاتصال هو مسلك غير إنساني وإنْ بدا إنمائياً، فهو مغرم بالتجمُّع

---

[٣] ناصف، مصطفى. **اللغة والتفسير والتواصل**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٥م، (عالم المعرفة: ١٩٣)، ص٣٥.

[٤] يوسف، أحمد. **سيميائيات التواصل وفعالية الحوار: المفاهيم والآليات**، وهران: منشورات مختبر السيميائيات وتحليل الخطاب بجامعة وهران، ص٥٤.

الذي عاقبته التفكيك؛ بينما طريق التواصل هو طريق إنساني وإنمائي، ينشد الإجماع، وغالباً ما تكون غايته التركيب.

إن القاسم المشترك بين الاتصال والتواصل هو التنمية وليس الإنسان. فكلما كانت التنمية ناقصة ومشوَّهة، تعمَّدت استبعاد الإنسان من دائرتها النفعية. إن رسالة التواصل رسالة إنسانية، وتوصيلها للآخر يعدُّ مهمَّة عسيرة، قد ينجم عنها مشقة للذات في فهم الآخر، وحصول معاناة في إبلاغه رسالة الاطمئنان والاقتراب، لا سيما إذا كان هذا الآخر يتوجَّس خيفة من محتوى هذه الرسالة، ويصرُّ على أن الرسالة تُخبِرُ بالخوف، وتُنذِر بالترقُّب؛ لكن كلما نضجت وظيفة التواصل الإنساني، أثمرت مؤسَّسة التواصل الإنمائي، وذبلت حقول الاتصال الحيواني. فعندما "لا يشترك الناس الذين يتحاورون نفس الثقافة ونفس المعرفة ونفس القيم ونفس المسلَّمات، فإن الفهم المتبادل يكون صعباً. إن هذا الفهم يكون ممكناً من خلال التفاوض بشأن المعنى. ولكي تتفاوض مع أحدهم بشأن المعنى عليك أن تعي الاختلافات في الخلفيات وتحترمها، وتعلم متى تكون تلك الاختلافات مهمة. وتحتاج إلى ما يكفي من التنوع الثقافي والتجربة الشخصية كي تعي بوجود رؤى مختلفة للعالم، وتعرف ما هي طبيعتها المختلفة. تحتاج كذلك إلى الصبر، وإلى نوع من المرونة في رؤيتك للعالم، وتفهُّم للأخطاء، وموهبة في إيجاد الاستعارة المناسبة لكي توصِل الأجزاء الواردة في التجارب غير المشتركة."[٥]

تتَّخذ الأشياء وضعاً معكوساً كلما تعلَّق الأمر بالتواصل مع الآخر المختلف؛ إذ تسبق معرفة ثقافة الآخر بلغة الذات، تحصيل المعرفة بلغة الآخر، وذلك لأن الشعوب –غير المستعمَرة– أول ما تهتمُّ به، هو تعلُّم لغاتها، التي عن طريقها –وبوسائط أخرى مثل الترجمة– تستكشف ثقافة الآخرين. إن طبيعة مراحل التعليم لا تسمح بتعدُّد اللغات لسانياً في فترة وجيزة، نظراً لما يفرضه ذلك من مشقَّة على المتعلِّم؛ بينما يكون

---

[٥] لايكوف، جورج وجونسون، مارك. **الاستعارات التي نحيا بها**، ترجمة: عبد المجيد جحفة، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط١، ١٩٩٦م، ص٢١٦.

من السهل حصول تعدُّد في الثقاقات، التي يوفرها الإعلام المعولَم، وتتيحها الكتابات المترجمة.

تأسيساً على ما سبق، فإن التواصل الإنساني والإنمائي يخضع لآليتين هما:

أ. الثقافة: إن أول ما يتعلَّمه الإنسان حول الآخر، هو الإلمام بثقافة الآخر قبل إتقان لغة هذه الثقافة؛ لأن ثقافة الآخر يتمُّ استيعاب فحواها عن طريق لغة الذات، وذلك لمن أراد أن يتطلَّع إلى فهم مسالك هذه الثقافة لدى الآخر. إن معرفة ثقافة الآخر لا تشترط كلِّياً معرفة لغة هذه الثقافة؛ إذ كم من عربي لا يعرف اللغات الأوربية، ولكن على إلمام متواضع بثقافة هذه اللغات. إن التواصل الثقافي أمر ممكن في حالة حصول تقارب إنساني وإنمائي، قد تسهم العولمة في تضييق فجوته. لا شكَّ أن البعد الإنمائي للثقافة يغري الإنسان على تحقيق المزيد من التواصل. وعليه لماذا لا يوجد تواصل ناضج بين الأمم الغالبة، والأمم المغلوبة؟

يظهر حاجز التواصل نتيجة الفراغ الإنمائي، الذي يجمع بين ثقافات هذه الأمم؛ لأن التواصل يشترط حصول عامل الإفادة من ثقافة الآخر. ومن ثمَّ فإن لغة الإنماء، هي الآلية الأولى التي تتواصل عن طريقها الثقافات، وإن جهل أصحابها لغة الإنسان الذي يُتواصل معه، كما يتواصل الغرب مع اليابان والصين؛ فما يهم الغرب من اليابان والصين، هو الجانب الإنمائي وليس الإنساني. وبناء على ذلك فإنه إلى جانب المصلحة المعرفية، "يذهب هابرْماس إلى أن المصلحة العملية تفضي إلى نوع ثالث من المصلحة، وهي مصلحة الانعتاق والتحرر، وهذه المصلحة مرتبطة أيضاً باللغة لتخليص التفاعل والتواصل من العناصر التي تشوِّهها."[٦]

ب. اللغة: لا شكَّ أن معرفة لغة الآخر، تشكِّل أفضل آلية لتنمية التواصل والاستفادة من عوائده؛ إذ يفهم يورغن هبرماس (J. Habermas) التواصل بأنه كل ما يؤسِّس للإجماع عن طريق العقل، وأن هناك ثلاثة جذور لفعل التواصل: المعبِّرة أو

[٦] كريب، أيان. **النظرية الاجتماعية: من بارسونز إلى هابرماس**، ترجمة: محمد حسين غلوم، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٩م، (عالم المعرفة: ٢٤٤)، ص٣٥.

التعبير القصدي والوصفي؛ إقامة علاقة بين الذات والآخر؛ ثم المقترحة.[٧] ففعل التواصل يشترط معرفة الآخر والتماهي معه، وذلك لتفعيل وظيفة الاقتراح التي تتأتّى بعد أن يكون التعبير باللغة وإقامة العلاقة الذواتية، قد نجحا في تذليل سبل التواصل. لا يتحقّق فعل الاقتراح؛ إلاّ عبر الترجمة والتفسير وإتقان اللغة. لكن إتقان لغة الغير والاعتماد عليها في غياب الثقة بلغة الذات، تجعل الذات سجينة أفكار هذه اللغة وإبداعاتها. وفي هذه الحالة قد تبدع الذات بلغتها ولكن حتماً ستفكّر بوساطة ثقافة لغة الآخر، فلا تأتي جديداً لذاتها بل ستكرِّر غيرها، وتستقوي بسلطة لغة الإنماء المهيمنة.

وعليه فإن "التكلُّم بلغة أخرى غير اللغة الأم يعني بشكل أو بآخر الاعتراف بسلطة ومنطق ومقاصد نظام القوي الذي تكون هذه اللغة أداته. فاللغة الأمريكية هي لغة الأعمال والتقنية. إنها، شأن كل اللغات، مفهوم للعالم، ونظام دقيق يقتضي طاعته ضمنياً وسُلّماً للقيم. إن القبول باللغة الإنكليزية القاعدية كلغة عامة للعالم الأوروبي لا يعني فقط اختيار سهولة أدواتية ووسيلة غير أساسية وملائمة للاتصال، بل يعني سيامة أوروبا في خدمة مفهوم تقني-اقتصادي للعالم ولمستقبلها الذاتي. ليس هناك من لغة بريئة أكانت لغتنا أم لغة الآخرين. ولا وجود لوسيط مجاني."[٨] وعليه فإن حصول الترجمة وإتقان اللغة يزيدان من قيمة ثقافة الآخر الإنمائية المسيطرة، وهذا ماثل في الغرب الذي يجتهد لإتقان اللغتين اليابانية والصينية.

إن التواصل مع الآخر بات قناعة لغوية لتفعيل عناصر التفاهم على مستوى المؤسسات الإنسانية والإنمائية، وذلك في ظلِّ الحرص على تكثيف اللقاءات المثمرة، والتحاور مع الآخر وجهاً لوجه، من غير وسائط إعلامية أو إخبارية أو تأويلية؛ إذ يُشترط لاستثمار التواصل اللغوي المثمر، حصول تمييز بين لغة الاتصال التي "تكون

---

7 Habermas, Jurgen. The *Theory of Communicative Action: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Translated by Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press, 1987, Volume 2, p 62.

٨ دوبريه، ريجيس. **محاضرات في علم الإعلام العام: الميديولوجيا**، ترجمة: فؤاد شاهين وجورجيت الحدّاد، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط١، ١٩٩٦م، ص٥٤.

نمطاً سرياً لا يفهمه الغرباء،"[٩] ولغة التواصل التي تؤمن بأن "كل فعل تواصلي هو بالضرورة أنموذج لساني له تركيب وسنن وسياق."[١٠] ينبغي أيضاً على اللغة التي تكون وسيطاً في التواصل، أن تعي ما تقول؛ لأن اللغة تتحايل على اللغات الأخرى بقناع الإقناع، وهو قناع يتخفّى وراء سلطته الإنمائية وليس الإنسانية. فكلما كانت اللغة في مركز قوي، مارست سلطتها اللاإنسانية المتمثلة في الكذب والخداع والتحايل؛ وهي سلطة تمتلك آلية تأويلية لقَناعات المحاور؛ إذ تجعله سجين خطابها، أو تجعله يشق في خطابها، وعليه نعتقد أن اللغة لغتان إنْ لم تكن لغات، فغياب التواصل بين الحضارة الغربية والأمم المغلوبة، يعود إلى الخطاب الغربي الغارق في سواد لغة التأويل؛ بينما التواصل يشترط لغة التفسير والتوضيح، فكلٌّ "شكل ثقافي من الأشكال التي عرفتها الحضارة الغربية، قد كانت له منظومة تأويله وتقنياته ومناهجه وطرقه الخاصة للكشف عن اللغة، التي تريد أن تعني غير ما تقوله، ولتخمين وجود لغة خارج اللغة."[١١]

٢. شروط التواصل الإنساني والإنمائي:

هناك شروط يُفترَض أن تتوفر بين من ينشدون تمديد حبل التواصل بينهم وتمتينه؛ إذ الإخلال بهذه المناشدة، قد يفرز قطيعة إنسانية وإنمائية بين من يمسك بطرفي حبل التواصل، ومن هذه الشروط:

أ. فهم الذات واحترامها: يشترط لنقد الذات حصول فهم الذات واحترامها، والحرص على عدم إشغال الذات بما لا يعنيها من محاقر الأمور وسفْسافها. فإقحام الذات في أشياء ليست من اختصاصها، سيفقدها الاحترام، ويبقيها في حلقة استهلاكية مفرغة؛ فإذا لم تجدِّد الذات ذاتها، لا شكَّ أنها ستستهلك ذوات غيرها. إن التزيُّن بذوات الغير لا يجلب الاحترام بله فهم الذات لنفسها؛ ولعلَّ من محاقر الأمور، هو الانشغال بالأشياء التي أسهمت في تنمية الآخر؛ ما قد يغرق الذات في مستنقع التبعية،

[٩] ناصف، مصطفى. **اللغة والتفسير والتواصل**، مرجع سابق، ص٣٩.

[١٠] يوسف، أحمد. **سيميائيات التواصل وفعالية الحوار**، مرجع سابق، ص٥٧.

[١١] فوكو، ميشيل. **جنيالوجيا المعرفة**، ترجمة: أحمد السطاتي وعبد السلام بن عبد العالي، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط١، ١٩٨٨م، ص٣٤.

وتصير اللغة بين ذات التنمية، وذات التبعية لغةَ اتصال إنمائي، تفتقر إلى لغة التواصل الإنساني. فمن شروط التواصل أن تفهم كل ذات خصائص أشخاصها وأفكارها وأشيائها؛ وإلا فقدت الثقة في مرجعيتها. إن أهم شيء في فهم الذات واحترامها، هو فهم الاختلاف المبدع لدى الآخر، واحترام رؤيته لله والكون والإنسان، وذلك لتفادي الصدام، أوحصره في دائرة الاحترام المتبادل؛ إذ "لا يمكن إضفاء الطابع الرقمي على الفهم. ثمة فرق بين أن نربي من أجل تحصيل الفهم في الرياضيات أو في مادة تعليمية أخرى، وبين أن نربي من أجل اكتساب الفهم الإنساني."[١٢] ومثل هذا التزاوج في الفهم يرفض الغرب التسليم به، لا سيما فيما يتعلَّق بالمناهج الدراسية في العالم الإسلامي. وهناك نماذج إنمائية وإنسانية متعدِّدة، وعلى الذات أن تتميَّز بأنموذجها حتى تحقِّق الاحترام لنفسها. فالتواصل الإنمائي والإنساني الذي يمرَّر عبر قنوات العولمة، يكون لمن يحترم ذاته إنمائياً ويفهم الآخر إنسانياً. فشرط التواصل الأول هو ترصيص الذات إنمائياً بمنظومتها الحضارية؛ إذا يتعذَّر في عالمنا المعاصر حدوث تواصل إنساني مع ذات متخلفة إنمائياً.

ب. فهم الآخر واحترامه: وهذا الشرط مبني على الشرط الأول. فاحترام الذات وفهمها يجلب احترام الآخر وفهمه؛ لأن نقد الذات يعبِّد طريقاً تجاه الاعتراف بالآخر. وعدم التماهي مع الآخر من قِبل الذات، يجعل الذات مرآةً للآخر. فإذا تداخلت الذات في الآخر، فكيف للآخر أن يرى الذات ويفهمها ويحترمها؟ إن الفهم الواعي للذات والآخر، يتطلَّب أن يحترم كلاهما موقعه الإنمائي وموقفه الإنساني. فالتفاعل بين الذات، والآخر، ضرورية للخروج من مأزق الاقتتال مع الآخر، أو الافتتان به، و عليه "يقترح هابرماس نظرية الفاعلية التواصلية، بكل ما تفترض من اتفاق وتواصل وإجماع عقلاني، لمقاومة الاستعمار الداخلي للعالم المعيش الحديث، وذلك لأن الجهاز المفاهيمي الذي تمَّ استثماره لنقد العقلانية الأداتية لم يعد كافياً لفهم تفسير الظواهر المرضية

---

[١٢] موران، إدغار. **تربية المستقبل: المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل**، ترجمة: عزيز لزرق ومنير الحجوجي، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط١، ٢٠٠٢م، ص٨٦.

للمجتمع الصناعي المتقدم."[١٣] إن نـزعة التمركز حول الذات تفضي "إلى الكـذب على الذات، وبالتالي خداعها، وهذا شيء ناجم عن اللجوء إلى التبرير الـذاتي وإلى تزكية الذات، والميل نحو جعل الغير مصدر كل الشرور، سواء كان هذا الغير عبـارة عن غريب أو قريب لنا."[١٤] إن تعايش الذات مع الآخر يكون تحت سقف الاحتـرام لنماذجه الإنسانية والإنمائية. فالاحترام الإنساني لنماذج الآخر الإنمائية يعني أن "التطلع نحو أفضل العوالم، ليس هو على الإطلاق التخلي عن الأمل في عالم أفضل."[١٥]

ت. التوظيف المتبادل للفهم والاحترام: لا بدَّ أن يُشعِر الآخرُ الذاتَ الأخرى، بأن التفاهم والاحترام قد حقَّقا مقصدهما، من خلال توظيفهما في عملية البناء المشـترك، بحيث يُترجَم ذلك باتِّخاذ خطوات جريئة وملموسة، تنقشع بداخلها ضبابية الرؤيـة للحاضر والمستقبل. ويكون التوظيف المتبادل بالالتفاف حول المصالح الإنسانية والمنافع الإنمائية؛ ما أدَّى بهبرماس إلى إدخال "العالم المعيش بوصفه خلفية للنشاط التواصـلي، أي أن المشاركين في التواصل، ومن أجل التفاهم حول وضعية خاصة بهم، يرتبطـون بتراث ثقافي يستمدون منه بعض العناصر، ولكن بالعمل على تحديـدها."[١٦] بحيـث يكون تحديد هذه العناصر في إطار المسائل الإنسانية والإنمائية الوضعية المشتركة.

ث. تفعيل الإنجازات واستثمارها داخل هذا التوظيف المتبادل: لا شيء في التفاهم المشترك أهم من عملية التفعيل. فالتفعيل رهن بالتأسيس؛ إذ لا بدَّ من توظيـف هـذا التفعيل داخل مؤسَّسات إنمائية، تتميَّز بصرامتها، وانضباطها، وقوانينها، وأخلاقياتهـا، وتصوُّراتها للمستقبل. هذا ما يمكن أن نلمسه في التواصل الذي حدث بـين الغـرب واليابان بعد الحرب العالمية الثانية، وذلك من خلال مؤسسات إنمائية، ثبت أنها تمتلـك المقدرة على معالجة المسائل الكبرى التي تعترض طريقهما.

---

[١٣] أفاية، محمد نور الدين. **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس**، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ط٢، ١٩٩٨م، ص٢٤٣.

[١٤] موران، إدغار. **تربية المستقبل**، مرجع سابق، ص٩٠.

[١٥] المرجع السابق، ص٨٥.

[١٦] أفاية، محمد نور الدين. **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة**، مرجع سابق، ص١٨٩.

ج. استقطاب الآخر تجاه هذه الإنجازات بوصفه مستهلكاً ومشاركاً ومستثمراً ومنتجاً: فلا يمكن للآخر أن يمتلك عناصر الثقة في مؤسَّسات التواصل الإنساني والإنمائي، إن لم يشعر بأنه يستفيد من عطاء هذه المؤسَّسات الإنمائية؛ استفادة لا تعدمها مدى حاجة هذا الآخر لغيره. لقد تمكَّنت الولايات المتحدة في حربها الباردة مع الاتحاد السوفياتي، من استقطاب اليابان وكوريا الجنوبية وسنغافورة إلى معسكرها الغربي، بعدما أفلحت في أن تمنح هذه الدول صفة المستهلك والمشارك والمستثمر والمنتج، وقد استفادت هذه الدول إنمائياً بعد نهاية الحرب الباردة، وهي الآن تشكِّل قطباً اقتصادياً، لا يمكن الاستغناء عنه في حلِّ مشاكل العالم الإنمائية.

د. إشعار الآخر بأنه يمتلك المقدرة على أن يكون طرفاً مهمّاً في عملية التواصل الإنمائي: وهذا الإشعار هو إشعار إنساني بالدرجة الأولى؛ لأن الآخر يعجز عن أن يتواصل إنمائياً مع غيره إذا فقد الثقة في نفسه، أو شعر بالمهانة والاستتباع. فالتواصل الإنمائي يشترط فكَّ الارتباط اللامتكافئ بين الذات، والآخر، خاصة على مستوى اللغة. فالولايات المتحدة الأمريكية أبقت على العالم سجيناً للغتها، ومثل هذا ما كان ليتم عبر العلوم وحدها، وإنما ساعد الإعلام بكل وسائطه على انتشار هذه اللغة؛ ما جعل الآخر فاقداً للثقة في نفسه وفي لغته، وعاجزاً عن التحدُّث بها بحرية وطلاقة، والإبداع بوساطتها.

هـ. إعطاء الفرصة للآخر للاعتماد على ذاته: وهذا يشكِّل امتحاناً عسيراً للتحرُّر من الحلقة المفرغة للارتباط اللامتكافئ، ويهيء للآخر سبل المشاركة والمنافسة، وعرض البدائل الإنمائية.

و. ربط التوظيف الإنمائي بالاعتماد المتبادل: وهنا تتجلَّى حقيقة نقد الذات، والسمو بعطاءاتها إلى مرتبة التفعيل والتأسيس والإنجاز والاستمرار، وذلك يتحقَّق بالاعتراف بالآخر المعتمد على ذاته، والإيمان بأن إنجازاته الذاتية تستحقُّ المبادلة والمداولة. وفي إطار ذلك تستمر الذات في تفعيل عناصر المساءلة، وتحقيق المزيد من المواقف المسؤولة تجاه الأخلاق والرسالة والعقيدة.

ز. التفاهم الناضج على ترجمة العمل الإنساني والإنمائي إلى ثمار ناضجة: بحيث لا تؤثِّر القيم المتباينة، مثل: الأخلاق، والرسالة، والعقيدة، في تعطيل آليات التواصل والعمل المشترك. وإذا تمَّ تفادي حصول اصطدام في القيم بفضل التفاهم المسؤول، فلا شكَّ أن مقاصد التواصل تكون قد أثمرت إنسانياً وإنمائياً.

٣. مقاصد التواصل الإنساني والإنمائي:

إن تجسير العلاقة بين الذات والآخر، غالباً ما تستهدف تحقيق مقاصد إنسانية وإنمائية. فمن غير هذا التجسير، يتعذَّر قطف ثمار التواصل. هذا لأن التواصل يشترط حصول مرسِلٍ ومتلقٍ أثناء الحوار، كما يشترط حصول شراكة ذكِّية ومتكافئة على مستوى القول والإصغاء؛ فالتجرُّد من الأنانية الإنمائية بات مطلباً ضرورياً لبناء علاقة إنسانية متكافئة.

يعدُّ إيصال الرسالة الإنمائية وإفادة الآخر منها، أحد أهم انشغالات مقاصد التواصل الإنساني. فإذا لم تُفِد الذات المتواصلة الآخر، فما الفائدة من التواصل الإنمائي؟ بل مثل هذا التواصل الذي لا يعدو كونه اتصالاً مادياً وآلياً، لا يحقِّق المقاصد العليا للتواصل، مثل: التبادل المحترم، والحرية، والمسؤولية؛ لأن "الأنانية ليست صفة متعلقة بالسلوك فحسب، وإنما تتعلق كذلك بالشخصية. فهي تعني أني أريد كل شيء لنفسي، وأنني أجد المتعة في الاقتناء وليس في المشاركة، كما تعني أنني يجب أن أكون جشعاً، لأنه إذا كان هدفي هو التملك فإنني أكون أكبر بقدر ما تزيد ملكيتي، ويجب أن أشعر بأنني خصم للآخرين جميعاً، لزبائني الذين أريد أن أخدعهم، ولمنافسيّ الذين أريد أن أقضي عليهم، ولعمالي الذين أريد أن أستغلهم، وأنني لا يمكن أن أشبع لأنه لا حدَّ لرغباتي، وأنني لا بد من أحسد من يملك أكثر مما أملك، وأخاف ممن يملك أقل... ولكن عليَّ أن أكبت كل هذه المشاعر لكي أقدِّم نفسي (للآخرين كما لنفسي) كشخص مبتسم ودود، مخلص وعقلاني كما يتظاهر الجميع."[١٧] إن إضفاء البعد

[١٧] فروم، إيريك. **الإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملَّك أو نكون**، ترجمة: سعد زهران، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٩م، (عالم المعرفة: ١٤٠)، ص٢٤-٢٥.

الإنساني على الفعل الإنمائي، هو الذي يجعل الإنسان يتسم بصدق، ويعمل بإخلاص، ويتصرَّف برشد.

يشترط تحقيق المقاصد الإنمائية، تجريد المتحاورين من الأنانية الإنمائية، والتركيز على إنضاج المسائل التي تتعلَّق بالتنمية، بهدف تقريب وجهة النظر الإنسانية تجاهها؛ لأن مقاصد التواصل تتوخَّى المساواة لتعميم عناصر الإفادة. فمن غير مساواة في القول والإصغاء، وفي الحرية والمسؤولية، ستعدم فرص تبادل الخبرات والحلول ووجهات النظر السديدة.

وتتجلَّى أهمية الأبعاد الإنسانية للحوار، في أنها تبقي المسائل الإنسانية في إطار إنساني، يبغي تحقيق المزيد من التواصل الإنمائي؛ لأن المحاور هو إنسان، ويُفترَض منه أن يركِّز على قضاياه الإنسانية، التي لا تخضع لمنطق المنفعة المحتكم إلى مبدأ: الخطأ والصواب. فإذا تلاقت القيم الإنسانية تلاشت الأنانية الإنمائية، و"لنا أن نتوقع أن الاختلافات في عملية الفكر ستبدأ هي الأخرى في التلاشي. وثمة شواهد في الحقيقة تدل على حدوث تغيرات في الممارسات الاجتماعية، بل وتغيرات طرأت على الحالات الوقتية للتوجه الاجتماعي، وهو من شأنه أن يغير طريقة الإدراك الحسي والتفكير عند الناس."[١٨] وعليه فإن نبذ الاختلافات التي عادة ما تكون سبباً في تأجيج الصراعات، هي مقصد سامٍ من مقاصد التواصل الإنساني والإنمائي.

إنّ القيم الإنسانية، مثل: الحاجة إلى التواصل، والانفتاح، والحرية، والمسؤولية، وتقبُّل الاختلاف وإيجاد الحلول له، والاحترام المتبادل، والصدق، والنزاهة، تُعبِّدُ طريقاً سهلاً أمام إنجاح مقاصد التواصل الإنساني والإنمائي، وتفعيلها على مستوى المؤسسات الحضارية؛ إذ يشعر الناس في باحة الحوار الناضج بالحرية في إبداء آرائهم، وعرض مقترحاتهم. فالحوار يشكِّل أعلى درجة في النشاط التواصلي، ويعني ذلك أنه لم

[١٨] نيسبت، ريتشارد إي. **جغرافية الفكر: كيف يفكِّر الغربيون والآسيويون على شكل مختلف.. ولماذ؟** ترجمة: شوقي جلال، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٥م، (عالم المعرفة: ٣١٢)، ص٢٠٥.

تعد هناك حواجر نفسية تمنع من تفعيل التواصل. إن الهدف من الحوار هو تعزيز مقاصد التواصل، وينجم عنه:[١٩] الانخراط في النشاط التواصلي، نظراً للحاجة إلى التواصل. وتعزيز عناصر الانفتاح والحرية والمسؤولية. والتعامل مع القضايا والأفكار ذات الصلة بالتواصل. وتقدير الفروق الفردية. وتقبُّل الاختلاف والصراع، في ظلِّ توفر الرغبة في تقديم حلول مناسبة. والتغذية المرتدة الفاعلة. والاحترام المتبادل، والأمل المفعَم، والثقة. والصدق والنزاهة أثناء التواصل. والموقف الإيجابي تجاه الفهم والتعلُّم. والرغبة في الاعتراف بالخطأ، والإنصات للإقناع.

٤. أخلاقيات التواصل الإنساني والإنمائي:

قد يتعذَّر استثمار مقاصد التواصل الإنساني والإنمائي في غياب قيم وضوابط، تكون حكَماً بين المتحاورين؛ إذ تساعد على إنضاج التواصل وإثماره. فحضور الإخلاص يسهم بفاعلية في الوصول بالتفاعل الإيجابي بين المتحاورين إلى ذروة نشاطه الإنساني والإنمائي؛ لأن الإخلاص لا يشترط حصول الإفادة أثناء الحوار والتواصل فحسب؛ وإنما ينشد حصول توافق إنساني. فمثل هذا التوافق الإنساني يتأتَّى من رؤية المحاور على أنه إنسان له قضاياه واهتماماته وانشغالاته ومعتقداته، شأنه شأن المحاور الآخر؛ مما قد يقلِّل من النظرة السلبية للمحاورين تجاه بعضهم البعض، مثل: الغرور، والتكبُّر، والعُجب، والتعالي، والاحتقار، والإهانة. فرسوخ هذه القناعات السلبية في ذهن المحاورين، أو في ذهن محاور دون غيره، أمكنها أن تكون سبباً في تشويه مقاصد التواصل، نظراً لما قد ينجم عنه من غضب، واستعمال للعنف بالعلامات اللسانية وغير اللسانية. فأخلاق اللاعنف باتت ضرورية لإنجاح التواصل؛ لأن التواصل لا يعترض طريقه عدم الفهم، فذلك مسألة وقت؛ ولكن العنف هو العدو الزمني للتواصل. فإذا "لم يكن لأخلاق اللاعنف أية فعالية مضمونة، فإن دلالتها النموذجية قائمة في عملية

[19] Johannesen, Richard L. *Ethics in Human Communication*, Illinois: Waveland Press, Inc, 3rd ed, 1990, p 77.

التحول التي تلقي على عاتق كل فرد مسئولية الشروع في تطبيق السلام بدل محاولة البحث عن الخطأ لدى الآخرين."[20]

ينبغي الحرص في أثناء التواصل على توظيف أخلاقيات وقيم وضوابط، تساعد على احترام الإنسان والاقتراب منه بالقيم الإنسانية التي تخاطب فطرته، وبالوسائل الإنمائية التي تنمِّي إنسانيته. فأنْ يكون الإنسان مربِّيا أثناء الحوار، فذلك هو خلُق التواصل الإنساني، وأن يكون الإنسان منمِّياً لغيره، فذلك هو خلق التواصل الإنمائي.

إن قاعدة: الإنسان أخ للإنسان، تشكِّل مدخلاً مهمّاً لربط الأخلاق بالتواصل الإنساني والإنمائي، والتي يُشترَط لنجاحها حصول النظرة المحترمة للإنسان، والتوظيف الرحيم للاختلاف، وإطلاق حرية الاختيار والمراجعة، وتعميم العدل، وتجريم الفساد. لا يمكن أن يتمَّ التواصل من الزاوية الأخلاقية، إذا افتقد التواصل لآلياته وشروطه ومقاصده. إن حضور الأخلاق مشروط بحضور الاعتراف المتبادل بين الذات، والآخر. فالاحترام المتبادل يشكِّل اللبنة الأساسية في بناء أخلاقيات للتواصل الإنساني والإنمائي، تكون ناضجة ومثمرة. فمن غير أخلاق يتعذَّر على الإنسان أن يعيش مع غيره في انسجام وأمان وسلام؛ لأن التواصل ينجح أكثر "في ظل إسهام الخبرة الأخلاقية في إطالة عمر الحوار."[21] وعليه فإن هناك أسباباً للتواصل، ودعائم متينة للحوار، تتأتى من معرفة الإنسان لنفسه، ومن هنا نعتقد بوجوب توفر هذه الأخلاقيات من أجل حوار مثمر، وهي:[22] التواضع، والعلم والمعرفة بالعالم، ونبذ سوء الظن، ونبذ العناد، ونبذ العنف، وحسن الإصغاء، والتسليم بحرية الآخر.

[20] ميشو، ايف. "العنف" في: مجموعة من المفكرين، **تساؤلات الفكر المعاصر**، ترجمة: محمد سبيلا، الرباط: دار الآمان، ط١، ١٩٨٧م، ص٨٦.

[21] Littlejohn, Stephen W. *Theories of Human Communication*, London: Thomson Learning, 7th ed, 2002, p 13.

[22] لمزيد التوضيح، ينظر، يوسف، أحمد. **سيميائيات التواصل وفعالية الحوار**، مرجع سابق، ص٦٤-٦٧.

ثانياً: الضمانات القرآنية للتواصل الإنساني والإنمائي مع الآخر، والحفاظ على إرثه الحضاري

لقد غاب عن فلاسفة الغرب -بوصفهم علمانيين- أن التواصل يشترط الضمان؛ وعليه فإن علامات الاحترام بوصفها ضماناً دينياً، تسهم بفاعلية منقطعة النظير في تفعيل أخلاقيات التواصل الإنساني والإنمائي مع غير المسلمين. فلا تواصل إنساني وإنمائي من غير ضمان ديني.

تتركَّب الضمانات القرآنية من آليات إقناعية، تُبقي الآخر مشدوداً إلى طبيعة تصميمها، ومشدوهاً أمام مرونة أجزائها؛ ما جعل قارب الاحترام قائداً ذكياً بامتياز لركب التواصل؛ ولا غرابة في ذلك، فالحضارة الإسلامية مشهودٌ لها ببراعتها الفعلية في التسامح مع الآخر واحترامه، نظراً لما تبسطه للآخر من قيم عملية، تدفعها دفعاً إلى التوحُّد مع المغلوب والتواصل معه، ومثل هذا يشكِّل عروة الاحترام الوثقى وذروتها.

تُعَدُّ الضمانات القرآنية الآتي ذكرها، مثل الاحترام وتبعاته، طريقاً مشروعاً لتفعيل آليات التواصل الإنساني والإنمائي وشروطه ومقاصده وأخلاقياته، واستثمارها في ترسيخ طبيعة احترام الإنسان، وإنجاح عملية التواصل؛ وهي ضمانات تجلَّت للأمم المغلوبة من خلال الصورة الحسنة للفاتحين، قبل أن يستكشفوا حقيقتها في كتاب المسلمين.

١. تدويل احترام الإنسان:

لا شكَّ في أن طبيعة الاحترام تختلق ثمرة التفاعل. أَوَ ليس الدين الإسلامي يحترم الإنسان، أيّ إنسان؟ محاكاةً لقوله سبحانه وتعالى:﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾ (الإسراء: ٧٠)

تنطلق عملية احترام الإنسان من أن هذا الإنسان يشكِّل رقماً معلوماً وفاعلاً في معادلة الحضارة الإنسانية. فالإخلال بهذا الرقم الفاعل هو إخلال بالتركيبة الحضارية، التي تتَّخذ من الإنسان محوراً لها، وبعداً معرفياً من أبعادها. ومثل هذا التهميش لدور

الإنسان في عملية الترصيص الحضاري، هو حالة مترسِّخة في قلب الاستعمار الذي أصابه الصدأ، واتَّخذت منه الحضارة الغربية طريقاً لاستغلال الأمم المغلوبة على عقلها. فتجرَّدت هذه الحضارة من لبوسها الإنساني؛ لأنها باتت ترى في معارفها وعلومها، التي هي من صنع إنسانها وإبداعه، فيها من الكفاية ما يجعلها لا تتفاعل مع الآخرين، ولا تستفيد منهم. إن تضييق الحضارة الغربية -بفعل الاستعمار- على دائرة التفاعل والإفادة، ساعد على توسيع مساحة اللا احترام والإبادة.

٢. التوظيف الرحيم للاختلاف:

إن شرط احترام الآخر المختلِف واستثمار إنجازاته المؤتلفة، يتطلَّب معرفة الآخر وإدراك محمولاته المختلفة؛ لأن من أخلاقيات الاختلاف فهم عدم الاختلاف، ومن أخلاقيات الاختلاف إنزال الرحمة على من يُصِرُّ على عدم الاختلاف، وعلى من يُبقي على حربه مفتوحة مع المختلَف. إن السموَّ بالاختلاف مع الآخر المغلوب إلى مستوى الأخلاقيات، يُفرز آليات تعدم كل وسيلة تغري بعدم الاختلاف معه، أو عدِّ المختلَف معه كلاً لا يتجزَّأ من المنظومة الحضارية الغالبة. لم تكن الحضارة وحدة واحدة عبر التاريخ؛ بل الحضارة حضارات، والناسوت اختلافات، ومن هنا تستقي الأفكار محلِّيتها وعالميتها، ومنظومتها وهُويِّتها، وفي ظلِّ تباين البيئات تتباين العقليات، فتتبدَّد حضارات، وتتجدَّد حضارات أخرى؛ ما يجعل الأمم تزخر بتنوُّعها البشري، وتعدُّدها اللغوي، وتلوُّنها العقدي.

لقد حازت الحضارة الإسلامية قصب السبق في إدراك حقيقة البنية الحضارية للأمم؛ لما يمتاز به المسلمون من هدي شرعي يفتقده الآخرون. فعندما واتتها فرصة قيادة الحضارات، اهتدت الحضارة الإسلامية لهذا التوضيح القرآني، وتعاملت مع الأمم المغلوبة من منطلق قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ (هود: ١١٨-١١٩) ضَمِنَ هذا النص القرآني للأمم المغلوبة أمام غلبة الإسلام واحترامية، أن اقتلاع جذورها الحضارية أمرٌ غير وارد. لقد خلق الله هذه الأمم على تبايناتها، لتظلَّ على اختلافاتها في الهدى، ومن ثمَّ لم يكن

للفتح الإسلامي الرحيم –حضارياً– أن يرفع عصا العذاب، كما فعل أشياع القوَّة من زبانية الاستعمار.

تشكِّل رحمة الاختلاف بنية الفتح الإسلامي، التي استقرَّت في سويداء الحضارة الإسلامية، فخالطت عقلها، وذابت عناصر القوَّة والعذاب في عقل الحضارة الإسلامية ورحمته بالآخر. لقد تميَّزت هذه الحضارة بعقلها الذي يجاهد من أجل وضع القواعد من العلم والمعرفة في كلِّ أرضٍ يقصدها، وذلك من غير أن يكون الاختلاف مع المغلوب سبباً في استئصال إرثه الحضاري، أو التشكيك في منظومته التاريخية.

إن إرساء معالم الاختلاف بعلمٍ لا يأتيه الباطل من بين يديه، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ ﴾ (الروم: ٢٢) كان رادعاً للفاتحين في عدم ممارسة القوَّة في ثني المغلوبين عن ألسنتهم ومعتقداتهم، وكان ذلك أيضاً بمثابة الضامن لهؤلاء بأن العذاب لن ينال أجسادهم وحضارتهم؛ لأن العذاب ليس من إنسانية الصفح الحضاري، وإنما هو من حيوانية السفح الاستعماري.

٣. إطلاق حرية الاختيار والمراجعة والنقد:

لقد قامت معظم الحضارات على الاستعباد والإقطاع، ولم تشذ الحضارات العريقة عن هذا المسلك، مثل: الحضارة الصينية، والمصرية، والفارسية، والرومانية، والغربية؛ لأن من الأهداف الرئيسة للأمم الغالبة، هو تحويل وجهة المغلوب إلى قبلتها الحضارية؛ فالإنسان المغلوب إنْ لم يُستعبَد من داخل هذه الحضارة، فلا شكَّ أنه سيُستبعَد من دائرتها، ويُحكَم عليه بمغادرة الحياة إلى الأبد. إن معظم الحضارات الغالبة تنتهج الطريق الذي يمكِّنها من استعمال الإنسان المغلوب لأمورها الدنيوية والمادية، وهي إنْ أرغمته على اعتناق ديانتها؛ فإن ولاء هذا الإنسان المغلوب لهذا الدين سيكون متذبذباً، لا هو مع نفسه ولا هو مع ذاك، نظراً لما صار يلمسه من استغلال وعذاب وتهميش وقمع وإقصاء.

وخلافاً لما سبق الإشارة إليه، بشَّرت الحضارة الإسلامية بحرية الاختيار للدين، الذي يتناسب مع المقاس الإيديولوجي لكل إنسان، شريطةَ أن لا يخرج ذلك عن دائرة الاحترام المتبادل. إن الاختيار الديني يتناقض تماماً مع هوى الردَّة الدينية. فالاختيار إذا شمل الدين الإسلامي، لا ينبغي أن يتكرَّر أكثر من مرَّة مع دين غيره؛ وإلاَّ فإن الاختيار العشوائي، سينجم عنه ما يدعو إلى عذاب النفس وتعذيبها. فهناك حدودٌ حدَّها الله لا يمكن التلاعب بها، والاختيار إزاءها.

لقد ضمِنت الحضارة الإسلامية بفتوحاتها للأمم المغلوبة حريـةَ الإبقاء على معتقداتها، وحرية المعتقد لهذه الأمم فيه ما يحفظ لهذه الأمم إرثها الحضاري. أَلَمْ تقم الحضارة الإسلامية على أرضية الاختيار الديني من أول يوم ابتذرت فيه بذرة الدعوة الإسلامية وذلك في قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾ (البقرة:٢٥٦) فلِمَ يُكرَه الناس على ركوب دين يأنفون منه، وتُستأصَل من أجله حضارتهم؟ وفي "هذا المبدأ يتجلى تكريم الله للإنسان، واحترام إرادته وفكره ومشاعره، وترك أمره لنفسه فيما يختص بالهدى والضلال في الاعتقاد وتحميله تبعة عمله وحساب نفسه.. وهذه أخص خصائص التحرر الإنساني.. التحرر الذي تنكره على الإنسان في القرن العشرين مذاهب متعسفة ونظم ظالمة."[٢٣]

إن حرية الاختيار والمراجعة والنقد مضمونة حضارياً إذا جاءت في لبوسها الإسلامي، فهي سبيل الحضارة الإسلامية لتفعيل المعاني السامية لاحترام الآخر المختلف والتفاعل معه، والحفاظ على إرثه المعرفي والفكري والفلسفي والمادي. فلم "يحمل الإسلام السيف إذن ليكره الناس على اعتناقه عقيدة، و لم ينتشر بالسيف على هذا المعنى كما يريد بعض أعدائه أن يتهموه! إنما جاهد ليقيم نظاماً آمناً يأمن في ظله أصحاب العقائد جميعاً، ويعيشون في إطاره خاضعين له وإن لم يعتنقوا عقيدته؟"[٢٤]

---

[٢٣] قطب، سيد. **في ظلال القرآن**، القاهرة: دار الشروق، ط٢٥، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، مج١، ص٢٩١.
[٢٤] المرجع السابق، مج١، ص٢٩٥.

٤. تعميم العدل:

يشكِّل العدل أهم القيم الرئيسة في الإسلام، ولا شكَّ أن جميع الأمم دون استثناء تنشد هذه القيم الإنسانية الرحيمة، التي تعيد الإنسانية للإنسان؛ ولعلَّ العدل في المفهوم القرآني يعلو على كل مفهوم؛ وإلاَّ لماذا رحَّبت الأمم التي كانت ترزخ تحت نير الرومان والفرس بالفاتحين؟ ولماذا قبِل صرب البوسنة الحكم العثماني على غيره؟ أوَ لمْ ينعم اليهود بالعدل الإسلامي بعدما اضطهدهم المجتمع الدولي وقتذاك؟

تكمن القيمة الرحيمة للعدل، كما تجلَّت في المنظومة العقدية الإسلامية، في أنها ارتبطت بالخوف من الله، لقوله تعالى: ﴿ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ (المائدة: ٨) وهل ننتظر من أحد يخاف الله إلاَّ العدل؟ أوَ ليس هذا الترتيب المنطقي، الذي يجمع بين المسلمين والعدل والتقوى، يدعو الآخر للاطمئنان على حياته ومعتقده وإرثه الحضاري؟

فضلاً عن ذاك، فإن العدل يشكِّل حصناً منيعاً ضِدَّ الظلم، الذي يحْجر على المواهب الفقيرة مادياً، ويقف عائقاً أمامها لتفعيل قيم المبادرة والإبداع. لقد تمكَّنت مواهب الأمم المغلوبة من التحرُّر في ظلِّ تعميم العدل الإسلامي؛ إذ أمِنوا على إرثهم، وعدُّوا قوله تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟﴾ (المائدة: ٨) بمثابة رسالة للإصلاح وليس للإفساد.

٥. تجريم الفساد:

ما من شكٍّ في أن الإسلام جاء ليُتمَّ مكارم الأخلاق، وليس للإفساد في الأرض. فعمارة الأرض إنسانياً وأخلاقياً وإنمائياً كانت غاية الفاتحين، ولم يكن جهادهم إلاَّ لاستئصال هذا الفساد؛ ولهذا عُدَّ من يدفع الجزية خارج عن دائرة من يفسد في الأرض، بعدما وضع الفاتحون لهؤلاء ضوابط وقيماً، تجعلهم أمام المسلمين في غاية الاحترام والأدب والإصلاح في الأرض. وقد زاد التزام هؤلاء الذي فضَّلوا البقاء على معتقداتهم إيماناً بهذه القيم، نظراً لما لمسوه من حرص لدى الفاتحين والمسلمين الجدد

على محاربة الفساد. فضلاً عن أن صورة الفاتحين بدت لهم أنها تختلف عمَّن سبقوهم، وممَّن عاثوا في الأرض فساداً، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَأَصۡلِحۡ وَلَا تَتَّبِعۡ سَبِيلَ ٱلۡمُفۡسِدِينَ﴾ (الأعراف: ١٤٢)

لقد كان من الطبيعي أن تشعر الأمم المغلوبة بالأمن في غياب الفساد، وعدم القلق على ضياع إرثها الحضاري؛ لأن الفساد في حكم القرآن جريمة تستحقُّ اللعنة: ﴿وَٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهۡدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ مِيثَٰقِهِۦ وَيَقۡطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيُفۡسِدُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱللَّعۡنَةُ وَلَهُمۡ سُوٓءُ ٱلدَّارِ﴾ (الرعد: ٢٥)

ثالثاً: أهمِّية التواصل الإنساني والإنمائي مع الآخر في تجلِّيات الحضارة الإسلامية الغالبة

لا نختلق أمراً جديداً ومن ثمَّ لا نرى شيئاً جديداً، إذا ما قلنا أن الفتح الإسلامي قد حرَّكته الرغبة في إبلاغ الرسالة الإسلامية الإنسانية من جهة، والحصول على الغنائم لتحسين الحالة الإنمائية للمسلمين، والفاتحين خاصة، من جهة أخرى، وليس كما يزعم بعض العارفون بأحوال الحضارت، أنه "لم يكن الغرض من هذه الحروب، في الأساس سوى الغزو."[٢٥] كما سنكون أكثر تواضعاً، إذا قلنا إن الحضارة الإسلامية قد بلغت مبلغاً عظيماً من الرقيِّ والسؤدد، في مجالات إنسانية وإنمائية شتَّى؛ ولعلَّ الفتوحات الإسلامية، التي كانت سبباً في رِفعة المسلمين، هي نفسها التي أسهمت في رقيِّ غير المسلمين. مثل هذه الفتوحات قد استفادت منها الشعوب، التي شرح الله صدرها للإسلام، أو التي فضَّلت البقاء على دينها، مكتفيةً بدفع الجزية. وقد كانت نصائح الفتح الإسلامي، المتمثِّلة في الحفاظ على المعابد والصوامع والأديرة والبِيع، دافعاً إلى حفاظ المسلمين على إرث الدول التي شملها الفتح من: تقاليد، وعادات، وقيم، وأفكار، ولغات، وعقائد. وعليه فإن أهمية التواصل الإنساني والإنمائي في تجلِّيات

[٢٥] برّوي، إدوار. **تاريخ الحضارات العام: القرون الوسطى**، ترجمة: يوسف أسعد داغر وفريد م. داغر، بيروت–باريس: منشورات عويدات، ط٢، ١٩٨٦م، مج٣، ص١١٣.

الحضارة الإسلامية الغالبة، تمثَّلت في إيصال رسالة الإسلام وإبلاغها للأمم المغلوبة، وقد تمَّ ذلك من خلال احترام الإنسان، وتنمية قدراته الروحية والمادية.

تحقَّق جزء كبير من هذه الأهمية من خلال آليات التواصل: الثقافة واللغة؛ ما أضفى إلى عالمية الحضارة الإسلامية؛ فلو "كان المسلمون اقتصروا على إحلال حكم عربي أجنبي محل حكم بيزنطي وفارسي لظل انتصارهم العظيم بالتأكيد محدوداً وقصير الأجل. ولكن في اللحظة نفسها التي تخطى فيها الإسلام حدود شبه الجزير العربية، نشأ وضع حاسم تمَّت فيه الغلبة منذ ذلك الحين للعناصر العالمية على العناصر العربية والقومية. وكانت الإجابة عن مشكلة التحدي التاريخي تتلخص في إيجاد مجتمع جديد وحضارة جديدة لا يقتصران على عرب شبه الجزيرة، بل يشملان شعوباً وحضارات أخرى."[٢٦] ومن ثمَّ فإن التواصل الإنساني الإنمائي ظلَّ يشكِّل هاجساً للحضارة الإسلامية؛ لأن غياب التواصل بمنطق الغلبة يعني استمرار الحروب التي لا تفرِّق بين الإنسان والتنمية؛ ما قد ينجم عنه إدخال العالم في فوضى عسكرية مفتوحة. فالتواصل بشكليه الإنساني والإنمائي، أسهم في إخماد هذه الحروب، ذلك لأن المعاملة الإنسانية من قبل الغالب تجاه المغلوب، تقلِّل من أساليب الشر؛ أما المبادلة الإنمائية فتعزِّز من الشراكة الإنسانية.

لا نرى أن الثقافة الإسلامية شكَّلت عائقاً أمام المسلمين للتواصل مع غيرهم، بل نراها أسهمت في تغيير ثقافة الآخرين، نظراً لما تتميَّز به من معانٍ سامية، تفتقد إليها الثقافات الأخرى، مثل: الاحترام، والتسامح، والوسطية، والعدالة، والإنسانية؛ إذ تعود سرعة انتشار الإسلام وتفعيل التواصل من داخل بنيته، إلى المحمولات الإنسانية الإنمائية التي تزخر بها الثقافة الإسلامية؛ فهي ثقافة إبلاغ؛ إذ "تعدُّ الثقافة العربية الإسلامية كما نشأت في التاريخ محصلة عمليات في المثاقفة، فمن يستطيع إنكار قدرة الثقافة

[٢٦] شتيبات، فريتس. **الإسلام شريكاً: دراسات عن الإسلام والمسلمين**، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٤م، (عالم المعرفة: ٣٠٢)، ص١٥٤.

الإسلامية في عصورنا الوسطى على إعادة تركيب المرجعيات التي تواصلت معها؟"[٢٧]
أما اللغة العربية بوصفها أداة فاعلة، فقد أسهمت في إنضاج الحوار، وإطالة عمر التواصل الإنساني والإنمائي مع المغلوب؛ لأنها ظلَّت تشكِّل الوجه الآخر للحضارة الإسلامية، فليس من السهولة التجاوب مع ثقافة الحضارة الغالبة من غير التعرف إلى لغاتها أو تعلمها أو إتقانها. لقد استمرت اللغة العربية غالبة؛ لأن نسقها الثقافي كان غالباً على الأنساق الثقافية الأخرى؛ ما عزَّز من آليات التواصل مع الآخر. ففي حالة اللغة يكون "النسق هو الضامن لحماية بنيتها وثباتها، بل يعد بالنسبة للمَلَكة اللسانية عاملاً حيوياً في العمليات التواصلية."[٢٨] ومثل هذا التراص النسقي الحضاري للغة والثقافة، أدَّى إلى "انتشار عالمي للغة العربية، فاعتمدها الأدباء والشعراء والفلاسفة والأطبَّاء وسائر المبدعين في العلوم الوضعية لغة تعبير، لا فرق في ذلك بين عربي وإيراني وتركي وسندي ورومي. والأسماء في هذه الحقول كثيرة ومعروفة. ولأعلام إيران بينها حصَّة من الأسد."[٢٩]

من جهة أخرى، غيَّرت عظمة الفتح الإسلامي نظرة الآخرين غير الصحيحة للإسلام، ومهَّدت جسراً لأخلاقيات التواصل الإنساني والإنمائي مع الآخر، نظراً لما أولاه الفاتحون من احترام لقيم الآخرين، وعدِّها قيماً جديرة بالجلوس إلى مائدة الحوار، والإصغاء لمنطوقها، والتواضع لخطابها. فالعناد والعنف لا يجلبان التواصل، بقدر ما يعمِّقان من سوء الظن. لقد تجسَّدت أخلاقيات التواصل في شكل معاملةٍ حسنة، أخذت بألباب الشعوب التي أسلمت، أو التي حافظت على حياتها بدفع ضريبة الجزية؛ إذْ تمثَّلت هذه العظمة في إعادة الاعتبار للإنسان المغلوب، لا سيما الإنسان الذي كان مغلوباً في مجتمعه قبل الفتح الإسلامي، الذي كثيراً ما آلمه الرِّق، والاستعباد، والتمييز،

---

[٢٧] كمال، عبد اللطيف. **أسئلة النهضة العربية: التاريخ– الحداثة– التواصل**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠٣م، ص١٤٩.

[٢٨] يوسف، أحمد. **سيميائيات التواصل وفعالية الحوار**، مرجع سابق، ص٥٧.

[٢٩] الكك، فكتور. "اللغة العربية في إيران ماضياً وحاضراً ومستقبلاً"، في: **مكانة اللغة العربية بين اللغات العالمية**، نصوص أعمال الندوة التي نظَّمها المجلس الأعلى للغة العربية بالجزائر، ٦-٨ نوفمبر ٢٠٠٠م، الجزائر: منشورات المجلس الأعلى للغة العربية، ٢٠٠١م، ص١٢٦.

والتهميش، وكل ما تعلَّق باستبعاد فضائل الحرية؛ وللمثال، ومثال ذلك الثقافتان الهندوسية والبوذية في عالم الملايو القديم؛ إذ افتقرتا إلى مقاصد التواصل الإنساني والإنمائي، ذلك لأن الثقافة الهندوسية ثقافة قمع، والثقافة البوذية ثقافة انعزال. لقد أسهمت أخلاق المسلمين التجار في تغيير هذه الأوضاع المتخلفة، وذلك بإدخال عناصر إنسانية وعالمية على هذه الثقافات الملايوية القديمة، وأمور فنية قد أتى بها الفاتحون، فبلَّلوا بإنسانيتها جفاف قلوب الملايو وعقولهم، مثل النظرة للإنسان نظرةً كريمةً لمقامه الكريم، وعدِّه القيمة الحضارية الأولى لنجاح استثمارات الفتح الإسلامي، واللَبنة المحكمة التي يقوم عليها بناء الحضارة الإسلامية، والتي أمكنها أن تمتدَّ بأساسات الثقافة الملايوية الجديدة في عمق العالمية والإنسانية؛ إذ نلاحظ ثمار ذلك في مجالات العلوم والتكنولوجيا التي برع فيها الملايويون.[٣٠]

إن الفارق الجوهري بين الفتح والاستعمار، هو أن الفاتحين يتواصلون مع الآخر، فيفيدونه إنسانياً وإنمائياً؛ أما الاستعمار فلا يقيم أدنى اعتبار إنساني للآخر، ويسعى جاهداً إلى تشويه التنمية، أو إبقائها سجينة التبعية. لقد قامت الحضارة الإسلامية بفتحها الإسلامي على دينامية وحركية التواصل الإنساني والإنمائي مع الحضارات المغلوبة؛ أما الحضارة الغربية باستعمارها الأوروبي والأمريكي، فقد اكتفت بعملية الاتصال في شكله المادي مع المستعمَر؛ بل أفسدته أخلاقياً وإنسانياً وإنمائياً وحرب الأفيون الشهيرة بين الصين وبريطانيا مثال على هذا التواصل، ودافعاً لنهب الثروات. وإذا لم يكن هناك تباين بين التواصل والاتصال، لماذا نلفي "الوجه الصادق في الفكر المعاصر يتطلَّع إلى تحويل الاتصال إلى تواصل يتجسَّد فيه التفاعل الاجتماعي بين الأفراد والمجتمعات، وتتحقَّق فيه الشراكة المتكافئة بناء على علاقات متينة وروابط سليمة دون أن نتنكَّر لسُنَّة التدافع طلباً للوسطية والاعتدال؟"[٣١]

---

[٣٠] انظر: محمد، محاضير. **الإسلام والأمة الإسلامية: خطب وكلمات مختارة**، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، ص٢٦٨.

[٣١] يوسف، أحمد. **سيميائيات التواصل وفعالية الحوار**، مرجع سابق، ص١١.

تكشف لنا المقارنة بين الفتح والاستعمار عن أشياء عميقة داخل الحضارات، التي حكمت الأمم وطوَّعتها لإرادها. إن قيمة الفتح الإسلامي تتجلَّى في تواصله مع الآخر، وحفاظه على مكتسبات حضارته؛ بينما يكمن خطل الاستعمار الغربي في تدمير بعض هذه الإنجازات إلى الأبد. فكمْ من فتح إسلامي، إنْ لم يكن جلُّه، قد حافظ على مقوِّمات الأمم ومكتسباتها، وما اشتملت عليه من إرث معرفي وعلمي ومادي؛ وكم من استعمار غربي، إنْ لم يكن كلُّه، قد سعى في الأرض فساداً، فلم يترك شيئاً إلاَّ وأتى على بنيانه من القواعد. إن الفارق بين الفتح الإسلامي والاستعمار الغربي، أن الأول أقبل على الأمم بروحه، والثاني أعرض عنها. فأوربا الاستعمارية، "حين اكتشفت العالم الإسلامي لم تؤته روحها، أي إنها لم تؤته حضارتها كلها، وإنما اقتصرت فيما اصطحبت من الأدوات على ما يسهل للمستعمر الحصول على رفاهيته."[٣٢]

قد لا تبرز قيمة الحضارة الإسلامية في إسلاميتها وتسامحها فحسب، وهذا شأن يدرك المسلمون والعاقلون قيمتَه؛ ولكن قيمة الحضارة الإسلامية تتجلَّى في إنسانيتها وعالميتها؛ إذْ يشعر بهما كل من كان له حظٌّ من الإسلام. ولعلَّ الحضارة التي تتَّخذ من الإنسان شعاراً للتواصل مع الإنسان، هي التي تجذب إليها كل من ألقى السمع إلى هذا التواصل الإنساني والإنمائي بقلب إنسان. لقد انبرت الحضارة الإسلامية تخاطب الإنسان بإنسانيته؛ ما جعل هذه الإنسانية بمثابة الجسر المحكم الأبعاد بين الإسلام، والإنسان؛ ومن ثمَّ أَلم يولد الإنسان على الفطرة؟ لقد استمرَّ الحال طوال المسيرة التاريخية الناجحة للحضارة الإسلامية في تواصلها مع الأمم، والتي ما زال عقلاء هذه الأمم يحتفظون لها ببعض الجميل الحضاري لحدِّ الآن؛ لا سيما وأن "الحضارة اليوم هي حضارة اتصال أكثر منها حضارة تواصل لكونها تنزع نزوعاً وحشياً وبربرياً في بعض الأحيان إلى التمركز حول الذات بما يتيحه لها التطور التقني الكبير، ولهذا انكبَّت

[٣٢] ابن نبي، مالك. **وجهة العالم الإسلامي**، بيروت: دار الفكر المعاصر، طبعة جديدة، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م، ص٦٣.

فلسفة ديريدا على نقد هذا النـزوع اللاإنساني الذي يلغي الآخر أو يحقره أو يستعبده. ولماذا يُستعبد الناس وقد ولدهم أمهاهم أحراراً؟."[٣٣]

لقد أسهمت هذه القاعدة: من يَحترِم يُحترَم، التي تشكِّل أحد أهم شروط التواصل الإنساني والإنمائي، في إطالة عمر التواصل بين الحضارة الإسلامية القائدة، والحضارات الأخرى التابعة. فمثل هذه القاعدة لم تسهم في حفاظ الحضارة الإسلامية على مكتسبات الحضارات الأخرى فحسب، بل حافظت على استمرار الحضارة الإسلامية نفسها في تحقيق إنجازات عظمى، شهد لها الحامد والجاحد، وأثنى على روحها الإنساني كل إنسان عاقل، وهذا نظراً لما أولته تجاه الآخر من تساهل وتسامح، أسهما في تفعيل الاحترام؛ لأن الآخر الذي يجهل سماحة الإسلام، لا يشعر بها إلاَّ إذا جاءت في سياق الاحترام؛ فكل إنسان يختزن بداخله وحشاً، هو على أهب الاستعداد للافتراس؛ ولكن النغمة السحرية للاحترام هي التي تعيد الإنسان سيرته الأولى. أوَ لم يشرِّع الرسول صلى الله عليه وسلَّم لهذا التساهل والتجاوز والاحترام، بقوله: "اسمح يُسْمَح لك"؟[٣٤] وبناءً عليه، فإن الحضارة الإسلامية، وفي ظلِّ التواصل الإنمائي مع الآخر، عرفت كيف تحافظ على إرثه الإنساني، فكل ما هو إسلامي هو إنساني؛ فمَن يَحترِم الإسلام، يُحترَم بوصفه إنساناً.

لقذ ظلَّت الحضارة الإسلامية تحاجِج الأمم الأخرى بلغة الحضارة ومنطقها. و لم تندفع لاكتساح الحضارات وتمزيق أطرافها، بل اتَّخذت من الانتشار الإنساني في أوساط الأمم، طريقاً للتعامل مع القيم العصيِّة على الإيمان. وقد تجلَّى هذا الأمر في احترام الحضارة الإسلامية للإرث البشري، و لم يكن لهذه الحضارة الإنسانية أن تشتَّط؛

---

[٣٣] يوسف، أحمد. **سيميائيات التواصل وفعالية الحوار**، مرجع سابق، ص١١.

[٣٤] عن أبي جريج قال: قلت لعطاء: أني رأيت إنساناً منكشفاً مكشوفاً على الحوض يغرف بيده على فرجه؟ قال: فتوضأ، فليس عليك إن الدين سمح، قد كان النبي صلى الله عليه وسلَّم يقول "اسمحوا يسمح لكم". رواه الإمام أحمد ٢٤٨/١، (٢٢٣٣)، انظر:

- **مسند الإمام أحمد بن حنبل**. تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م، ج٤، ص١٠٣.

حتى ولو اصطدم ذلك مع ما تنشده هذه الحضارة من روحانيات وأخلاقيات. فمثل هذه وتلك، هي بداخل الإنسان الذي تحكمه قيم روحية، وليس بما هو غير إنساني تحكمه قيم مادية. فسمرقند التي أصبحت فيما بعد موطن الحضارة الإسلامية، كان لها قصَّة عجيبة مع الفاتحين، الذين أُرغموا قضائياً للخروج منها؛ لأن المسلمين دخلوها عنوة، ولما حكم القاضي بالانسحاب الفوري لجيش الفاتحين من سمرقند، ما كان من أهل سمرقند إلاَّ الدخول في الإسلام طواعية، لما لمسوه من رغبة القضاء الإسلامي في الحفاظ على أرضهم وحضارتهم من فتحٍ عَدُّوه غدراً. وإذا "رجعنا للعهود المنوعة والمحالفات التي عقدها النبي صلى الله عليه وسلَّم رأينا فيها أمراً واحداً مطرداً هو: قصد نشر دعوة الإسلام، والوصول بهذه الدعوة إلى الظهور والانتشار بالوسائل السلمية."[٣٥]

إن الوصول إلى تغيير القيم المادية وإعادة النظر في شرعيتها من الوجود، يكون بالتغلغل في أعماق الإنسان، وتغيير ما بداخله من قيم روحية. وهذا كله يكون بترسيخ آليات التواصل والحوار بين الإسلام، والإنسان، وإذا ما أسلم المغلوب فله ما يشاء تجاه إرثه المادي والروحي. فلم تكن للحضارة الإسلامية أن تملي شروطها على الأمم فيما يتعلّق بإنجازاتها التاريخية؛ بل نلفيها تمنح -بفضل التواصل الإنساني والإنمائي- الحرية للإنسان المغلوب، في استحداث آليات للمراجعة والنقد وإعادة البناء من داخل معتقده، دون إكراهه على ترك دينه؛ والذي "يؤكد رعاية الإسلام لحرية العقيدة ونفي الإكراه فيه، أن معظم أئمة التفسير قالوا إن سبب نزول آية (لاإكراه في الدين) أنه كان لدى بني النضير من يهود المدينة أولاد من أبناء الصحابة ربوهم وهوّدهم، فلما أمر النبي صلى الله عليه وسلَّم بإجلاء بني النضير لتوالي إيذائهم للمسلمين، أراد المسلمون أن يأخذوا أبناءهم ويكرهوهم على الإسلام، فنزلت الآية (لاإكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي). فقال النبي عليه السلام (قد خير الله

[٣٥] طبَّارة، عبد الفتاح عفيف. **روح الدين الإسلامي**، بيروت: دار العلم للملايين، ط٣٠، ١٩٩٥م، ص٤١٤.

أصحابكم فإن اختاروهم فهم منهم وإن اختاروكم فهم منكم). فهذا دليل على رد الإسلام للإكره الديني ولو كان ذلك في سبيل اعتناق عقيدته."[٣٦]

لم يقتصر الأمر في المناقشات الدينية وتفعيل الحوار على غير المسلمين؛ بل تعداه إلى المسلمين المخالفين لإجماع الأمة، وحدث ذلك بتوظيف أخلاقيات التواصل، فكان التسليم بحرية الآخر، يعني التسليم بالمحاجحة، والإصغاء بحجة الإقناع، فقد "خرج قوم من الخوارج على علي رضي الله عنه وخالفوا الأمة في اعتقادهم، وقد رأى الخليفة عمر بن عبد العزيز في عهده حقهم في أن يكون لهم اقتناعهم ولم ينس واجبه في احترام هذا الحق. كما رأى واجبه في منحهم فرصة التعبير عن رأيهم بصوت مرتفع ما دام نشاطهم يقتصر على النقاش والمناظرة. ولا يتحوَّل إلى عمل إرهابي، بقصد سفك دماء مخاليفهم في العقيدة. فما كادت إحدى هذه الفرق تتمرَّد في أول خلافته حتى أرسل إلى زعيمها يقول: أما بعد فقد بلغني أنك خرجت غضباً لله ورسوله، ولستَ أولى بذلك مني. فهلم أناظرك يكون الحق معنا تدخل فيه، وإن يكن الحق معك نراجع أنفسنا وننظر في أمرنا. فلما قرأ الزعيم الثائر هذا الكتاب ألقى سلاحه وأرسل مبعوثيه إلى الخليفة لإجراء حوار حول ما بينهما من قضايا، وكانت عاقبة هذا الحوار أن ألقت الفرقة المتمردة سلاحها وعادت إلى الحق. وبذلك انتصر الخليفة المسلم لحرية الإقناع وحرية المناقشات الدينية في الأمور الكبرى."[٣٧] لقد وظَّف عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه مفهوم صلة الرحم، بهدف إنجاح عملية التواصل وتفعيلها على مستوى الحوار والإنصات والإقناع. فكلمة صلة تختزن بداخلها ذاتاً تتواصل مع ذاتها، وذلك من منطلق الرغبة في تحقيق المزيد من الإنسانية، في مجتمع مسلم، تُعَدُّ أنسنة الإنسان وتنميته من انشغالاته الكبرى. فلم يكن هذا الحوار يستهدف تحقيق أطماع سياسية زائلة، قد تُبقي على التواصل عند حافة الاتصال، فلا يكاد يبرحها حتى يتهاوى. إن الخلاف مع الخوارج كان أقرب إلى الخلاف الذي يقلقه المصير الإنمائي للإنسان؛ فهو

[٣٦] العيلي، عبد الحكيم حسن. **الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام: دراسة مقارنة**، القاهرة: دار الفكر، ١٩٨٣م، ص٣٨٦-٣٨٧.

[٣٧] المرجع السابق، ص٣٩٥-٣٩٦.

قلق عاطفي وحماسي قبل غيره. ولهذا فإن بسط يد الحوار من قبل الخليفة، قد دغدغ مشاعر الخوارج، وكانت نتيجته أن ألقى زعيم الخوارج سلاحه، وجلس يصغي على مائدة الحوار. فعندما يكون الكبير متواضعاً ومحترماً وعاقلاً ومقنعاً ورحيماً، لا شكَّ أن اختلافات الصغار تجاهاته ستذوب وتتلاشى.

لقد أدركت الحضارة الإسلامية أن الحضارات السامية هي التي تغترف من معين الدين والأخلاق، فإذا ذهبت أخلاقها ذهبت، وإذا تخلَّت عن تفعيل فعل الدين في حياتها اختلَّ توازنها، واعتلَّ وجودها. وعليه فإن الحضارة الإسلامية كانت أكثر الحضارات مسؤولية تجاه الأمم المغلوبة؛ إذِ اتَّخذ رجالاتها من هذا الشعار العملي طريقاً لتحقيق مقاصد التواصل وتفعيلها: ما الفائدة من وجودنا إنْ لم نُفِد بوجودنا؟ مثل هذا التساؤل لم يأتِ عبثاً، إذا ما ألفينا هذا التساؤل القلِق قد فرضته طبيعة المساءَلة، التي يَمتَحُ منها الفعل الحضاري الإسلامي أخلاقيات الاستمرار في تدويل الإنجازات على الأمم المغلوبة.

لقد تأسَّست لبنة الحضارة الإسلامية على قاعدة قرآنية حاسمة وصارمة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ (الرعد: ١١) وهي لبنة تشكِّل أحد أهم شروط التواصل الإنساني والإنمائي مع الذات والآخر معاً. فلو أن هذا التغيير المطلوب لم يتحقَّق، ما كان للحضارة الإسلامية، أن تبلغ ما بلغته من سلطان علمي ومعرفي وفكري ومادي على الحضارات العاتية؛ إذْ يكمن سرُّ نجاح الحضارة الإسلامية في أن الفاتحين قد غيَّروا ما بداخلهم، قبل أن يغيِّروا ما بداخل الحضارات الأخرى، "فصحَّحوا قبل كل شيء مفاهيمهم المغلوطة عن أنفسهم وهوياتهم، ثم انتقلوا بعد ذلك فصحَّحوا أغلاطهم عن تصورهم لمعنى الحياة التي يتمتعون بها، ثم تعرَّفوا على حقيقة المكوِّنات التي تطوف من حولهم، وتنَّبهوا إلى العلاقة القائمة بينهم وبينها."[٣٨]

بفعل تواصل الذات مع ذاتها، وتغيير ما بداخلها رغبةً في تغيير ما بداخل الآخر من فساد حضاري، أنارت الفتوحات الإسلامية درب الظلام البشري في زمن الخليفة

[٣٨] البوطي، محمد سعيد رمضان. **منهج الحضارة الإنسانية في القرآن**، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط٧، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، ص٧٤.

الأول أبي بكر الصدِّيق رضي الله عنه. وقد ابتدأت الفتوحات الإسلامية، التي أعقبت الفتوحات النبوية، بقتال أهل الردَّة، ثمَّ تخلَّلتها أهم الفتوحات وأجلّها، مثل: فتوح الشام، وفارس، ومصر، وإفريقيا، والأندلس، والقسطنطينية، وغيرها؛ حتى مضى أمرها وانقضى مع موت الخلافة العثمانية في منتصف العشرينيات من القرن العشرين. وقد مرَّت هذه المسيرة الإنسانية للفتح الإسلامي بمراحل عدَّة؛ فمنها ما تمَّ فتحه بكلمة التوحيد، ومنها من اختار لنفسه الجزية، وآخر لم يكن أمام المسلمين إلاَّ الدخول معه في حرب، غالباً ما كان المسلمون فيها أصحاب الصبر والنصر. وعلى امتداد هذه المراحل كان الفاتحون إلى البناء أقرب منهم إلى الهدم والتشويه، إلى الحفاظ على الإرث الحضاري للمغلوبين أقرب منه إلى التخريب والإفساد.

لم يكن الفاتحون يستهدفون الهدم، ولم تقم الحضارة الإسلامية على أنقاض ثقافات المغلوبين؛ وإلاَّ ما الفائدة من فتح إسبانية والبربر في المغرب، على الرغم من ضعف ثقافتهم؟ لم تضع الحضارة الإسلامية من مسألة توفر العقل من عدمه، شرطاً للتواصل مع الأمم المغلوبة؛ وإنما استهدفت هداية هذه الأمم بأمور غيبية. فلا يوجد مثل هذه الشروط العقلانية المعاقة لتفعيل التواصل؛ إلاَّ لدى الأمم التي تجرَّدت من لبوسها الديني، ولهذا نلفي هبرماس يتَّخذ من العقلانية شرطاً لحصول التواصل؛ فكل "ما هو عقلي عند هبرماس، هو قابل للمناقشة، لأن كل دلالة مقترحة من طرف شخص ما تشكِّل قضية معنى، وكل قضية معنى يمكن مناقشتها في إطار مقولة الصلاحية."[٣٩] فلم تشترط الحضارة الإسلامية الغالبة البعد الإنمائي في ثقافة الأمم المغلوبة للتواصل معها؛ بل جعلت للبعد الإنساني أسبقية على البعد الإنمائي؛ لأن الانتشار الحضاري للإسلام سلك طريقاً إنسانياً ودعوياً وإنمائياً. لقد تشرَّبت الحضارة الإسلامية لَبَنَها في دولة عقدية، ومن "طبيعة الدولة الإسلامية أنها دولة فكرية عقدية يعود أصل نشأتها إلى الرغبة في إبلاغ رسالة الإسلام للأمم والشعوب والدعوة إليه، وفي تطبيق الشريعة الإسلامية، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُواْ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَنَهَوۡاْ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلۡأُمُورِ ﴾

[٣٩] أفاية، محمد نور الدين. **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة**، مرجع سابق، ص ٢٠٣.

(الحج:٤١)"[٤٠] فضلاً عن ذلك، فإن الدولة الإسلامية قد استهدفت نشر تعاليم الإسلام تحت لواء الفتوحات الإسلامية، ومنطقياً أن تتوخَّى الحضارة الإسلامية محاكاة هذه التعاليم السامية، التي تدعو إلى العناية بالآخر ورعايته، ولا تلغي ما هو غير عقلاني من دائرة الحوار والتواصل.

تجلَّت هذه العناية أول ما تجلَّت في تواصل الحضارة الإسلامية مع غيرها إنسانياً وإنمائياً، وتجلَّت أيضاً في إسهام الحضارة الإسلامية في إنعاش الحضارات المغلوبة، وإعادتها إلى دورة الحياة الاجتماعية والاقتصادية، فقد "فتح الإسلام فارس والروم ومصر وأمصار أخرى كثيرة، كانت أقدم مراكز الحضارة في العالم بأسره، ولكنها كانت في حالة ركود ثقافي، لسوء الأحوال الاقتصادية والاجتماعية والدينية، ولقد استطاع الإسلام أن يصحِّح مسار تلك الشعوب، وأن يفتح لها آفاقاً جديدة، بعد أن طال بها الركود، فانطلقوا في صناعة العمران من جديد، ونهضوا بهمة مختلفة، وعزيمة فتية، وتعاليم فطرية سليمة."[٤١] فلم تحمل الفتوحات الإسلامية عصا العقاب، ولم تكن الجزية شكلاً من أشكال العقاب، بل كان الغرض منها هو بسط الحماية على أرض مَن هم في ذمَّة المسلمين، ولم يكن للسيف أن يفعل فعلته؛ إلاَّ لأمر أراده الله، بل كان تفعيل مقاصد التواصل على الأمم المغلوبة هاجس الفاتحين، فاستطاعوا بحكمة منقطعة النظير أن يمزجوا بين البعدين الإنساني والإنمائي، ويتَّخذوا من الأخلاق طريقاً للانتشار الحضاري؛ ما جعل شروط التواصل ومقاصده وأخلاقياته، تغوص عميقاً في ثقافة الأمم التي كانت مغلوبة وقتذاك.

لماذا يتغنَّ المستشرقون المنصفون بهذا التواصل الإنساني والإنمائي، إن لم تكن له أهمية في تراثهم الغربي؟ وإلاَّ كيف نفسِّر هذا القول الحسن لهونكة: " يخيَّل إليَّ أن الوقت قد حان للتحدث عن شعب قد أثَّر بقوَّة على مجرى الأحداث العالمية، ويدين له

[٤٠] مفتي، محمد أحمد. **أركان وضمانات الحكم الإسلامي**، بيروت: مؤسسة الريَّان، ط١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م، ص٣٣.

[٤١] الواعي، توفيق يوسف. **الحضارة الإسلامية مقارنةً بالحضارة الغربية**، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٦م، ص٣٧١-٣٧٢.

الغرب، كما تدين له الإنسانية كافة بالشيء الكثير. وعلى الرغم من ذلك فإن من يتصفح مئة كتاب تاريخي، لا يجد اسماً لذلك الشعب في ثمانية وتسعين منها؟"[٤٢]

إن العلوم والمعارف التي أبدعها جهابذة الحضارة الإسلامية، لم تلغِ إبداعات المختلَف معهم دينياً، وإنما تماهت معها واستفادت منها، على مستوى البحث والإشادة والنقد. لقد "حفظت الحضارة الإسلامية لحضارات العالم الحديث ما وصلت إليه حضارة الأقدمين، كما أضافت إليها ما ابتكرته، وتوصَّلت إليه في مختلف العلوم والفنون، ولولا هذه الفترة الزاهرة في تاريخ الحضارة والفكر الإنساني، وعناية العرب بالحضارات القديمة السابقة لضاعت معالم تلك الحضارات، ولما وصلت حضارات العالم الحديث إلى ما وصلت إليه."[٤٣]

خاتمة

لقد استعرضنا في هذا البحث أخلاقيات التواصل الإنساني والإنمائي، وبسطنا القول في ذلك على مستوى الآليات، والشروط والمقاصد، والأخلاق، وتبيَّن لنا أن فعل التواصل الإنساني والإنمائي مع الآخر مهَّد طريقاً للتفاعل والتجانس، وتجلَّت أهميته في أن الحضارة الإسلامية، قد صمَّمت أنموذجاً حضارياً فريداً في التواصل الإنساني والإنمائي؛ لأنها اشترطت للتواصل ضمان، اطمأنَّت له الأمم المغلوبة، وحقَّقت لذاتها انتصاراً مادياً ومعنوياً، تمثَّل في الحفاظ على إرثها التاريخي والحضاري. فمن هذه الأمم من تماهى مع هذا التواصل، واستدفأ في أحضانه، مثل: الملايويين، والإيغور في الصين، والبوسنة في أوروبا، وأقليات كبرى في أنحاء العالم. وهناك من تعامل مع هذا التواصل من باب جلب المصالح ودرء المصائب، وهو في الوقت نفسه يتربَّص الدوائر، ويكافئ هذا الجميل، بتوسيع دائرته الاستعمارية في العالم العربي والإسلامي، وتحويل التواصل إلى اتصال، يستهدف من ورائه تحقيق منافع إنمائية؛ بينما يستبعد الإصغاء إنسانياً لهذه

---

[٤٢] هونكة، زيغريد. **شمس العرب تسطع على الغرب**، مرجع سابق، ص١١.

[٤٣] شلبي، أبو زيد. **تاريخ الحضارة الإسلامية والفكر الإنساني**، القاهرة: مكتبة وهبة، ط ١٠، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، ص٣٧٨.

الأمم المغلوبة، بحجة أنها قاصرة عقلياً، ولا داعي لمحاورتها والتواصل معها بمنطق هابرماس. وعليه، يُفترَض من الحضارة الغالبة حالياً أن تتمثَّل الأنموذج الحضاري الإسلامي في التواصل الإنساني والإنمائي، وتستفيد من شروطه وأخلاقياته ومقاصده في تعاملها مع الحضارات المغلوبة، وتعيد النظر في آلياتها العائمة في مصطلحات سياسية مجانية وغامضة، لم تجن الأمم المغلوبة من ورائها إلاَّ التخلف والإرهاب والعنف. لا سيما وأن الحضارة الإسلامية قد حقَّقت شروط التواصل الإنساني والإنمائي مع غيرها بامتياز. وهذا التواصل ما كان له أن يؤتي أكلَه، لولا احترام الإنسان، ورحمة الاختلاف، وإطلاق الحرِّيات المسؤولة، وتعميم العدل، وتحريم الفساد، إلى جانب تقوى الثقافة العالية، التي تزيَّت بها الحضارة الإسلامية.

إن ما نراه من مآسٍ اقتصادية وسياسية واجتماعية في الأمم المغلوبة في العصر الحديث، هو ناجم عن غياب التواصل الإنساني والإنمائي داخل هذه الأمم وخارجها، مثل غياب النظرة الإنمائية للإنسان العربي والمسلم في الداخل؛ لأن احترام الإنسان إنمائياً من قبل حكوماته يكاد يكاد مفقوداً في ظلٍّ تشويه التنمية بتبعيتها قسراً للخارج. هذا إلى جانب غياب النظرة الإنسانية للإنماء من قبل الغرب، فكلما شرع العالم العربي والإسلامي في تغيير مساره الإنمائي في الاتجاه الإنساني الصحيح، تدخَّل الغرب لإعاقته بأساليب غير إنسانية، مثل: زرع الديكتاتورية، وقمع الحلول الديموقراطية ذات الصبغة الوطنية والإسلامية والإنسانية. فالتواصل الإنساني والإنمائي ذو طبيعة مزدوجة تشترط الأخذ والعطاء؛ إلاَّ أن الغرب يتواصل مع اليابان والصين للاستفادة إنمائياً، ويتواصل مع العالم العربي والإسلامي للحصول على النفط بأبخس الأثمان، وهو تواصل أناني، يأخذ إنمائياً ولا يعطي إنسانياً.

لا غرو أن تكون الضمانات القرآنية التي أشرنا إليها آنفاً، التي حقَّقت للحضارة الإسلامية ذاتها، هي نفسها التي تَعِدُ بإطلاق روح جديدة، تبشِّر بدورة ثانية موعودة لهذه الحضارة المفقودة. لا خلاف في أن العرب والمسلمين قد حقَّقوا انتصارات تاريخية؛ ولكن هل استفاد منها الإنسان العربي والمسلم؟ هل حقَّقت لهذا الإنسان ذاته؟

لا نعتقد أن الإنسان العربي والمسلم قد استفاد من هذه الانتصارات، بينما هو سجين القمع والردع. إن استثمار احترام الإنسان هو الطريق الأمثل لإنتاج الذات؛ وتالياً "كل نصر لا يشمل تحقيق الذات هو فقط ظاهري وبائد. إن أفضل استثمار يمكن للمرء أن يقوم به يكون في التطور الروحي لأنه لا يضيع أبداً."[٤٤] والحضارة الإسلامية لا شكَّ أنها قادرة على استكمال مسيرتها الإنسانية والإنمائية؛ لأن مخزون تطوُّرها الروحي لم ينضب معينه بعد، شريطةَ إعادة الاعتبار للإنسان العربي والمسلم. فاستثمار احترام الإنسان وإنضاجه برعاية دولة إنمائية ذكِّية، يمهِّد أرضية مناسبة لقطف ثمرة التزاوج الناضج بين التطوُّر المادي، والتطوُّر الروحي. وعليه "ما الدور الذي يمكن للإيمان أن يقوم به في القرن الواحد والعشرين، ليكون ذا وجه إنساني إلهي؟."[٤٥]

لقد استثمرت الحضارة الإسلامية إنجازات الحضارات المغلوبة، فاستمرَّت في عطائها؛ ولو لم تحافظ -وهدَّمت- ما كان أن يكون لها هذا الصدى التاريخي الكبير؛ بينما هي حالياً قد بلغت الحضيض. إن المسلمين المرتخين جغرافياً وثقافياً ومعرفياً وعلمياً، هم أصلاب في التاريخ بأخلاقهم وسماحتهم وحسن فعل تواصلهم الإنساني والإنمائي مع أنفسهم وغيرهم. ومن يفعِّل هذه القيم الإنسانية، لا شكَّ أنه سيسترجع مجده؛ أَوَ ليس التاريخ يعيد نفسه؟!

---

[٤٤] بيتر، جون. **أخلاق للقرن الواحد والعشرين**، ترجمة: قسم الترجمة بدار الفتح، الشارقة: دار الفتح، ٢٠٠٢م، ص٤٧٤.

[٤٥] جارودي، روجيه. **كيف نصنع المستقبل؟**، ترجمة وتقديم: منى طلبة وأنور مغيث، القاهرة: دار الشروق، ط١، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، ص٢٦١.

فلسفات الإعلام المعاصر في ضوء المنظور الإسلامي[*]

محمود يوسف السماسيري[**]

محمد زاهد جول[***]

تأتي أهمية هذا الكتاب من جهة الموضوع والأسس والأهداف التي سعى إليها؛ فالكتاب يعالج قضية فكرية وإعلامية وفلسفية مهمة، وهي كيف يؤسس المسلمون فلسفة إعلامية إسلامية مستنبطة من العقيدة الإسلامية، ودون أن تكون تابعة إلى الفلسفات الإعلامية الوضعية والأجنبية في آن معاً، وفي خضم هيمنة غربية عالمية في كل مناحي الحياة الفكرية والاجتماعية والسياسية في العالم أجمع، وبالأخص في العالم العربي والإسلامي؟

وربما كان يمكن تحمّل هذه الهيمنة الإعلامية الغربية لو كانت هيمنة مهنية ومحايدة، ولكن التنظير الفلسفي الغربي نفسه يدل على أن الفلسفة الإعلامية تنبثق عن الفلسفة الكلية عن الكون والطبيعة والحياة،[١] وعلى أساس "أن النظام السياسي هو إطار للنظام الاجتماعي،"[٢] وما الهيمنة الإعلامية الغربية إلا جانب من النظرية الاجتماعية الغربية،[٣] التي تؤثر بشكل مباشر على الدول العربية والإسلامية على الرغم من اختلاف النظرة الفلسفية الكونية بين الحضارتين.

---

[*] السماسيري، محمد يوسف. **فلسفات الإعلام المعاصرة**، هرندن- فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

[**] دكتوراه في نظريات الاتصال، أستاذ نظريات الاتصال بقسم الإعلام- جامعة سوهاج- مصر، وفي جامعة اليرموك في الأردن.

[***] باحث تركي في قضايا التراث الإسلامي. البريد الإلكتروني: Zahidgol_gol@yahoo.com.

[١] السماسيري، **فلسفات الإعلام المعاصرة**، مرجع سابق، ص١٩.

[٢] السماسيري، **فلسفات الإعلام المعاصرة**، مرجع سابق، ص٤٣. وعزاه إلى كتاب:

- عصفور، محمد. **الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي**، ص ١٦٩.

[٣] السماسيري، **فلسفات الإعلام المعاصرة**، مرجع سابق، ص١٥٢.

فإذا كان السؤال عن ضرورة تأسيس مثل هذه الفلسفة الإعلامية الإسلامية، فذلك بسبب أن الفلسفة الإعلامية عموماً تنبثق عن التصور الكلي عن الكون والطبيعة والحياة لأصحابها، وهي بالتالي بالنسبة للفلسفة الإعلامية الغربية تنبثق عن فلسفة تقوم على فصل الدين عن الدولة أو عن الحياة، أو تقوم على الفلسفة المادية، وهي التي وصفها المؤلف بـ: الكوزمولوجيا[*] العلمانية.[٤]

وبما أن الكوزمولوجيا الغربية علمانية (دنيوية) ومادية، فإن ما ينبثق عنها يختلف عما ينبثق عن الكوزمولوجيا الإسلامية؛ أي إنَّه يتعارض مع العقيدة الإسلامية، وبناء على ذلك ينبغي أن تختلف الفلسفة الإعلامية الإسلامية عن الفلسفة الإعلامية العلمانية الغربية، وهكذا فإنَّ المؤلف يذهب إلى ضرورة نقد الأساس الفكري الأيديولوجي الذي تنبثق عنه الفلسفة الإعلامية الغربية أولاً،[٥] وبيان أنَّ الأرضية العربية والإسلامية ليست أرضية صالحة لتنبت ثمار تلك الفلسفة الأجنبية، وإذا أثمرت فإنَّها تنبت ثماراً مُرّة، فهو يقول: "لذا كان من الطبيعي أن يؤدي انتزاع النظريات الاجتماعية الوضعية بكل فروعها من تربتها وغرسها في التربة الإسلامية -المغايرة إلى حد كبير- إلى ثمار مُرَّة في شتى المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والإعلامية."[٦]

وبذلك يسجل المؤلف شكواه من محاولة زرع الفلسفات الإعلامية الغربية في البيئة العربية الإسلامية، بسبب اختلافات النظرة الكوزمولوجية الكونية بين البيئتين، وبما أنه لا يمكن الاستغناء عن فلسفة إعلامية، بسبب "أهمية الدور الذي أضحى الإعلام يلعبه في عصرنا الحالي، سلباً أو إيجاباً، على مستوى الأفراد والمجتمعات،"[٧] وبسبب عدم وضع المفكرين العرب والإسلاميين لقواعد إعلامية تعالج هذا الموضوع، فقد تبدّت لنا هنا "إشكالية واضحة تتمثل في عدم وجود حكم قائم على أساس

---

[*] المقصود بالكوزمولوجيا: علم الكون.

[٤] السماسيري، **فلسفات الإعلام المعاصرة**، مرجع سابق، ص١٧ و ١٧٧.

[٥] المرجع السابق، ص٢٥.

[٦] المرجع السابق، ص٢٣.

[٧] المرجع السابق، ص٢٨.

منطقي راسخ يحدد مدى صلاحية نقل أي من فلسفات الإعلام الوضعية -أو جزء منها- من الأرضية التي أفرزتها إلى الأرضية المعرفية الإسلامية، وهذه الإشكالية هي ما تحاول هذه الدراسة التصدي لها."[٨]

في هذا المستوى نجد أن المؤلف قد رتّب أمراً وكأنه حتمي، على الرغم من إمكانية التفكير فيه بطرق أخرى، فليس من الضرورة والوجوب أن ننقد الفلسفة الإعلامية الغربية عندما نضع نظرية إعلامية إسلامية، وإذا كان لا بُدّ من دراسة النظريات الإعلامية المغايرة للفلسفة الإعلامية الإسلامية، فليس بالضرورة نقد الأسس الفكرية لتلك النظريات الإعلامية، سواء كانت فلسفات كوزمولوجية علمانية مهيمنة أو غيرها؛ إذ إنّ الفلسفة الإعلامية تُستنبط من أصولها العقدية، وأحكامها الفقهية، وعرفها الاجتماعي، فالنقد للماضي أو للآخر قبل البناء الذاتي هو منهج غربي من أساسه.

ويعرّف المؤلف فلسفة الإعلام بأنها: "الإطار الفكري الذي تتحدد على هداه منطلقات العملية الإعلامية وغايتها، ومنهجها في تحقيق هذه الغايات، والذي يعد بمثابة المعيار الذي يحكم في ضوئه على مدى نجاح العملية الإعلامية في مجتمع ما أو إخفاقها."[٩]

يبدأ مؤلف الكتاب بفصل تمهيدي عن منهجية تناول فلسفات الإعلام الوضعية المعاصرة في ضوء المنظور الإسلامي، فيجد أنَّ هذا الفصل التمهيدي يحتاج إلى تمهيد يتطلب "استجلاء عدد من النقاط الضرورية، قبل الشروع في التناول النقدي المقارن لهذه الفلسفات، هذه النقاط هي: تصنيفات فلسفات الإعلام الوضعية، والفلسفات الإعلامية الوضعية التي تتناولها الدراسة، ومنهجية التناول النقدي المقارن لفلسفات الإعلام الوضعية من المنظور الإسلامي."[١٠]

[٨] المرجع السابق، ص٢٥.
[٩] المرجع السابق، ص٣٢، وص٢١٦.
[١٠] المرجع السابق، ص٣٧.

وقد تناول المبحث الأول تصنيفات فلسفات الإعلام الوضعية، وأظهر أنَّ الباحثين انقسموا إلى فريقين في ظل الكوزمولوجيا الوضعية، التي ترفض الاستعانة بأي منهج غير بشري في رسم ملامح المجتمع الإنساني الأمثل الذي يحقق السعادة لجميع أفراده: فريق يرى أن المجتمع الأمثل هو المجتمع الذي يقوم على "الفردية"، والفريق الآخر يرى العكس، وهو أن المجتمع الإنساني الأمثل هو الذي يقوم على "الجماعية"، وفي ظل انقسام الفكر الاجتماعي إلى نظريتين كبيرتين كان لا بد أن ينقسم الفكر الإعلامي إلى نظريتين إعلاميتين كبيرتين أيضاً؛ ففي كنف النظرية الاجتماعية الفردية، قامت نظرية إعلامية تدعو مثل صويحباتها من النظريات السياسية، والاقتصادية، إلخ، إلى إعطاء الفرد الحريات الإعلامية الكاملة، وترفض الوصاية من قبل الدولة أو فئة من فئات المجتمع على هذه الحريات، "ومن ثم يمكن أن نسمي هذه النظرية أو الفلسفة: فلسفة الإعلام الحر، ...والأخرى هي: فلسفة الإعلام الموجه."[١١]

وجاء المبحث الثاني ليتحدث عن الفلسفات الإعلامية التي تتناولها الدراسة، وذلك في مطلبين، المطلب الأول: فلسفتا الإعلام الحر، وهما الفلسفة الليبرالية، وفلسفة المسؤولية الاجتماعية، أما الفلسفة الليبرالية فيرى المؤلف أنها تشكلت تبعاً لمسلمات الكوزمولوجيا العلمانية وغاياتها،[١٢] وركيزتها الأساسية هي حرية التعبير، ويرى أن التعبير في الفلسفة الليبرالية استندت إلى ثلاث مراحل هي:

- مرحلة الأساس الديني؛ إذ كان أساس حرية التعبير عند (ملتون) ومعاصريه هو أساس ديني؛ فالرب يريد أن تكون للناس صحافة حرة حتى يستطيعوا كشف الحقيقة.[١٣]

- مرحلة الأساس الطبيعي، وهو الأساس الذي نجم عن التخلي عن الفكر الديني الذي أفسح مكانه لنظرة الكوزمولوجيا العلمانية، وعلى هذا الأساس عُدّت حرية

---

[١١] المرجع السابق، ص٣٩.
[١٢] المرجع السابق، ص٥٦.
[١٣] المرجع السابق، ص٥٨.

التعبير حقاً من الحقوق الطبيعية للإنسان، مثل باقي الحقوق الطبيعية اللصيقة بالطبيعة الإنسانية.[١٤]

– الأساس النفعي، كان التطور الثالث في ركيزة حرية التعبير على أيدي النفعيين، وعلى رأسهم "جون استيوارت مل" الذي أيد في كتابه عن الحرية، حرية التعبير، لا على أساس طبيعي وإنما على أساس المنفعة؛ إذ رأى أن الأصل في حرية التعبير أنها أمر نافع للمجتمع الإنساني، والعكس صحيح.[١٥]

وقبل أن يتحدث المؤلف عن المطلب الثاني للفلسفة الليبرالية، يعلق على المطلب الأول حول حرية التعبير وأسس مراحله قائلاً: "والواقع أن تطبيق هذه الفلسفة أوضح الكثير من جوانب الخلل والقصور التي تشوب طروحاتها، فقد أصبح كثير من الصحف –في ظل هذه الفلسفة– تمثل خطراً على الأخلاق العامة، ذلك أنها لم تتورع عن نشر أي مادة إعلامية تزيد من توزيعها، ومن ثم تجلب لها المزيد من الإعلانات والأرباح ... بصورة تتعارض في كثير من الأحيان مع الصالح العام الذي ينبغي أن تخدمه أولاً. كما أنها مثلت أداة من أدوات مقاومة التغيير الاجتماعي."[١٦]

أما القسم الثاني في فلسفتي الإعلام الحر، فهي فلسفة المسؤولية الاجتماعية، التي ظهرت بعد ظهور الكثير من عيوب الفلسفة الليبرالية الفردية أولاً، ثم ظهور نظريات علمية جديدة زعزعت الأسس التي كانت تقوم عليها هذه الفلسفة، "فقد أدت الأفكار المستحدثة بالفلسفة الليبرالية التقليدية إلى إعادة النظر في افتراضاتها الأساسية فيما يتعلق برؤيتها لطبيعة الإنسان، والتي هي ركيزة الفكر الليبرالي، وبالتالي إعادة النظر فيما يتعلق بطبيعة الدولة التي تتوافق مع سمات الطبيعة الإنسانية، وأيضاً الشكل

[١٤] المرجع السابق، ص٥٨.
[١٥] المرجع السابق، ص٥٩.
[١٦] المرجع السابق، ص٥٩.

الأمثل للعلاقة بينهما في ضوء الفهم الجدي لهذه الطبيعة، وأخيراً إعادة الليبرالية النظر في طبيعة المعرفة أو الحقيقة، ومدى نزاهة الفرد في البحث عنها."[١٧]

لقد رافقت هذه التغييرات الفكرية، في الافتراضات الأساسية للفلسفة الليبرالية التي كان انتقالها للفلسفة الإعلامية الليبرالية أمراً حتمياً، عدة عوامل أخرى جعلت من إدخال تعديلات على الفلسفة الإعلامية أمراً ضرورياً ومنها: ازدياد قوة تأثير الصحافة، وظهور وسائل إعلامية جديدة، وتطورات كبيرة في أساليب الدعاية، وقد أدت هذه التغييرات إلى ضرورة وضع ضوابط وقواعد ترسم حدوداً لممارسة هذه الوسائل، وقد بادرت إلى وضع هذه الضوابط الاتحادات المهنية، ودساتير العمل الإذاعية والسينمائية،[١٨] "وكان من الطبيعي أن يطلق على نظرية المسؤولية الاجتماعية التي أسهم الأمريكيون والإنجليز في تشكيل مقولاتها (نظرية أنجلو أمريكية)."[١٩]

وفي المطلب الثاني من المبحث تحدث المؤلف عن فلسفتي الإعلام الموجه، فكانت أولاً فلسفة الإعلام الاشتراكي، في تيارين هما: الاشتراكية العلمية، وهي اشتراكية ماركس وأنجلز، والاشتراكية الديمقراطية، أو الاشتراكية الإصلاحية، وهي الأكثر تطبيقاً في الدول الاسكندينافية.[٢٠]

وأما الفلسفة الثانية من فلسفتي الإعلام الموجه، فهي فلسفة الإعلام التنموي، التي كان لها توجهات تنظيرية لدور الإعلام في التنمية، فكان التوجه الأول هو توجه مدرسة التحديث؛ إذ "تدور كتابات هذا التوجه في فلك نظرية التحديث، التي ترى أن التنمية يمكن أن تحدث في العالم الثالث عن طريق نقل الأفكار والقيم الغربية،

---

[١٧] المرجع السابق، ص٦١.
[١٨] المرجع السابق، ص٦١.
[١٩] المرجع السابق، ص٦٣، وعزاه المؤلف إلى كتاب:
- حمزة، عبد اللطيف. **الإعلام له تاريخه ومذاهبه**، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٥، ص١٣٥.
[٢٠] المرجع السابق، ص٦٤.

وإزاحة العقبات الثقافية التقليدية في هذه البلدان، مما يجعل من العالم النامي عالماً حديثاً، مما يعني أيضاً غربياً في طبيعته."[٢١] أما التوجه الثاني وهو توجه مدرسة التبعية.

وفي المبحث الثالث تحدث المؤلف عن منهجية التناول النقدي المقارن لفلسفات الإعلام الوضعية من المنظور الإسلامي، في مطلبين؛ إذ سعى الباحث من خلال المطلب الأول إلى تناول الكتابات العربية التي عالجت فلسفات الإعلام الوضعية تناولاً نقدياً مقارناً.

وفي إطار المطلب الثاني يعرض المؤلف "لأهم ملامح المنهجية الإسلامية التي يتبناها هذا المنظور، لتوضيح أهم ما تتسم به هذه المنهجية في مقابل المنهجية الوضعية، وتوضيح الإطار الذي تتيحه هذه المنهجية لتناول فلسفات الإعلام الوضعية تناولاً مقارناً من خلاله."[٢٢]

أما من ناحية محيط حركة المنهجية الإسلامية وإطارها، فهو ينطلق من تكامل مفهومي الغيب والشهادة، وقد عزا المؤلف هذا التكامل إلى كتاب أزمة العقل المسلم للدكتور عبد الحميد أحمد أبو سليمان؛[٢٣] إذ لا يقصر اهتمامه على عالم الشهادة فقط كما يفعل المنهج الوضعي. وتعرّض المؤلف للمصادر التي تستمد منها المنهجية الإسلامية معارفها، وتقيم على هداها أبنيتها النظرية بشيء من التفصيل، فبدأ بالمصدر الأول وهو الوحي؛ فالوحي مصدر للمعرفة والتوجيه في حياة الإنسان، ويقصد به عموماً كلمة الحق التي أوحى الله بها إلى الأنبياء والرسل لكي تبلغ ما أمر الله به إلى الأمم. والمصدر الثاني هو الواقع المحسوس؛ فالمنهجية الإسلامية تعمل على استقراء الواقع بما يناسبه من أساليب علمية. والمصدر الثالث هو العقل؛ إذ العقل في المنهجية

---

[٢١] المرجع السابق، ص٧٢.

[٢٢] المرجع السابق، ص٩٧.

[٢٣] المرجع السابق، ص٩٨. والعزو إلى:

- أبو سليمان، عبد الحميد. **أزمة العقل المسلم**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة إسلامية المعرفة (٩)، ١٩٨١م، ص١٠٩-١١٦.

الإسلامية هو أداة الحصول على المعرفة، وأداة إقامة الأبنية النظرية على المعارف التي يحصل عليها سواء من كتاب الله المسطور (الوحي)، أو كتاب الله المفتوح (الكون).[٢٤]

وبيّن المؤلف أنّ من سمات المنهجية الإسلامية: الربانية والشمول، فسمة الربانية أساسية، ذلك أن المنهجية الإسلامية تعتمد أساساً على أصل رباني متين هو "الوحي"، ما يعني أنها مرتبطة بالدين وجوداً وعدماً، معنى ومبنى، فكراً وحركة، وذلك على خلاف التصورات الوضعية التي لا تعترف بالدين أساساً، وأما سمة الشمولية فتتمثل في الإحاطة بجميع أبعاد الظاهرة المدروسة، والتوازن في التناول.

وجاء الباب الأول لبحث المقدمات الأساسية لفلسفة الإعلام الوضعية والمقدمات الإسلامية المناظرة لها، في فصلين كبيرين؛ إذ بحث الفصل الأول التطورات الفكرية والمجتمعية التي أدت إلى بناء الكوزمولوجيا العلمانية وهيمنتها عالمياً، مستشهداً في تمهيده برؤية جون هرمان راندل، في كتابه "تكوين العقل الحديث"، بأن أفضل وسيلة لفهم الأفكار والمعتقدات كثيراً ما تكون في معرفة العوامل الأولى التي أدت إليها.[٢٥]

ويدعو المؤلف إلى ضرورة التعمق والتوسع في معرفة منطق اجتماعية المعرفة، التي أفرزت الفلسفات الإعلامية العلمانية الغربية، ثم يتساءل حول "معرفة ما إذا كانت العوامل الفكرية والمجتمعية التي سوغت للعقل الغربي نبذ الفكر الديني، تسوغ لنا نبذ الكوزمولوجيا الإسلامية، وبالتالي نبذ كل ما أفرزته من فكر اجتماعي وإعلامي واستبداله بـ(بديل وضعي)، أم لا تسوغ لنا ذلك."[٢٦] وهذا سؤال صحيح؛ لأنه يمنح الشخصية العربية والإسلامية تمييز ذاتها معرفياً وتاريخياً، فليس ما حرر أوروبا من هيمنة الكنيسة يجب –بالضرورة– أن يحرر كل الشعوب في العالم، وهو ما بحثه المؤلف بالتفصيل في المبحث الأول، الذي بحث الملامح العامة للكوزمولوجيا المسيحية، "وقد

---

[٢٤] المرجع السابق، ص٩٩-١٠١.

[٢٥] المرجع السابق، ص١١٩. وعزاه إلى كتاب: **تكوين العقل الحديث**، ص٤٧.

[٢٦] المرجع السابق، ص١٢٠.

كان المجتمع الذي عملت الكنيسة على إقامته يقوم على مبدأ الانسجام التام بين الفرد والمجتمع، وذلك من خلال تدرج المراتب، فيأتي البابا أولاً، ثم الملك، ثم النبيل الـذي يأتي في درجة أقل منه الإنسان العادي، ثم المرأة، ثم الحيوانات، ومن بعـدها النبـات، وأخيراً الجماد، ولكل إنسان في هذا المجتمع وظيفة أعدّها الله لـه، وعليـه واجبـات معروفة ... وأن حرية –الفرد– هي فقط في الطاعة الكاملة للقانون."[٢٧]

وبحث الكتاب التطورات الفكرية والمجتمعية التي ساهمت في القضاء على هيمنـة الكوزمولوجيا المسيحية، وبناء الكوزمولوجيا العلمانية وهيمنتها، عن طريق انطـلاق بدايات التفكير العقلاني، ونمو الفكر العلماني وتطوره، في ثلاث حركات هي: الحركة الإنسانية، وأساسها ثورة الإنسانيين على الأخلاق المسيحية، وثـورتهم أيضـاً علـى "المفهوم المسيحي للطبيعة البشرية، الذي ينظر إليها على أنها عاجزة ومنحطة، وأكدوا على قيمة الإنسان الفكرية والخلقية."[٢٨] ثم كانت الحركة البروتستانتية، الـتي أفكـار مارتن لوثر أهم مقوماتها، ثم كانت الحركة العقلانية الـتي تـأثرت بتطـور العلـوم الطبيعية.[٢٩]

وفي المبحث الثالث بيّن المؤلف التطورات الفكرية والمجتمعية الـتي سـاهمت في تشكيل الفكر الاجتماعي العلماني وهيمنته عالمياً، بدءاً من التطورات الفكرية والمجتمعية التي شكلت النظريات الاجتماعية العلمانية، وهيمنة الفكر العلماني على الفكر والواقع الاجتماعي والإعلامي في بلدان العالم الثالث، عن طريق التدخل المباشر من السلطات الاستعمارية في فرض الثقافة العلمانية.

وفي الفصل الثاني بحث مقولات الكوزمولوجيا العلمانية الـتي تعـد المقـدمات الأساسية لفلسفات الإعلام الوضعية والمقولات الإسلامية المناظرة لها، ومـن أهمهـا المسلمة الأولى وهي الاعتقاد بعدم وجود إله أساساً، أو الاعتقاد بوجود إله ولكنه غير

[٢٧] المرجع السابق، ص١٢٧.
[٢٨] المرجع السابق، ص١٣٣.
[٢٩] المرجع السابق، ص١٣٤-١٤٠.

فاعل، بينما "الإله الواحد المهيمن هو المسلمة المحورية في الكوزمولوجيا الإسلامية،"[٣٠] وأن الوحي هو المهيمن على مصادر الحقيقة في الكوزمولوجيا الإسلامية، وأن للعقل في الكوزمولوجيا الإسلامية مكانة رفيعة.

وفي الباب الثاني بحث المؤلف المقدمات المباشرة لفلسفات الإعلام الوضعية، والمقدمات الإسلامية المناظرة لها، فتفحص الفصل الأول مقولات الفكر الاجتماعي حول طبيعة الإنسان، فجاء المبحث الأول قراءة لطبيعة الإنسان في الفكر الاجتماعي الليبرالي، وفيه تحدث عن رؤية الليبرالية المحدثة لانعكاسات فرضية عقلانية الإنسان على الفكر الإعلامي، الذي "يعد افتراض عقلانية الإنسان في الفكر الليبرالي واحداً من أهم الافتراضات التي شكلت بنية فلسفة الإعلام الليبرالي، وترجع هذه الأهمية إلى ما ينجم عن هذا الافتراض من ضرورة منح الإنسان الحرية الكاملة في التعبير عن آرائه بخصوص ما يهمه من قضايا، وفي سبيل ذلك لا ينبغي أن تحدّ حريته في التعبير عن هذه الآراء إلا أقل القيود الممكنة، ولا ينبغي أيضاً أن يحول شيء بينه وبين إيصال آرائه للآخرين، وهذا ما يعني إعطائه الحرية في تملك الوسيلة الإعلامية التي يراها مناسبة لذلك، ومن ناحية أخرى يتضمن افتراض عقلانية الإنسان أن الفرد كمستقبل ينبغي أن تتاح له حرية الوصول إلى ما يهمه من معلومات وأفكار، لأنه يستطيع باستخدام عقله أن يميز بين الصدق والكذب، والصحيح والزائف، مما يصل إليه من معلومات وأراء."[٣١]

أما طبيعة الإنسان في الفكر الاجتماعي الإسلامي، فقد بحثت في ماهية الإنسان في الفكر الإسلامي، وفي معرفة حقوقه وواجباته وفي سماته التي تنعكس على سلوكه الاجتماعي، فالإنسان في الماهية يأخذها المؤلف من الأديب المصري عباس العقاد،

---

[٣٠] المرجع السابق، ص١٨٨.

[٣١] المرجع السابق، ص٢٦٨، وفيه العزو إلى ريفرز وآخرين في كتاب: **وسائل الإعلام والمجتمع الحديث**، ص٩٣.

يُعرّف فيها الإنسان بأنه: كائن مكلف، وأن هذا التعريف "يدلل على شيء محدد بين الخلائق بكل حدود العقيدة أو العلم أو الحكمة."[٣٢]

أما سمات الطبيعة الإنسانية، فيقول المؤلف: "لا يمكن تفهم نظرة الفكر الإسلامي إلى سمات الطبيعة الإنسانية، إلا إذا وضعنا في الحسبان المقدمة الأساسية التي ينطلق منها هذا الفكر في نظرته إلى ماهية الإنسان، والمتمثلة في النظر إليه على أنه كائن مكلف، وفي ضوء ذلك يمكن استعراض رؤية الفكر الإسلامي لعقلانية الإنسان وأخلاقيته، على اعتبار أنها أهم السمات التي ينعكس تأثيرهما على بناء الفكر الإعلامي خاصة، وباقي عناصر الفكر الاجتماعي الإسلامي عامة."[٣٣]

وفيما يخص انعكاسات رؤية الإسلام لأخلاقية الإنسان على الفكر الإعلامي، فإن "من الطبيعي أن تلقي رؤية الفكر الإسلامي لأخلاقية الإنسان على الفكر الإعلامي مسؤولية التنظير للكيفية التي يمكن خلالها لوسائل الإعلام المساهمة في ترسيخ أخلاقيات الإسلام، ومحاربة كل ما يتنافى معها، هذا من ناحية، وأن تفرض، من ناحية ثانية، على الفكر الإعلامي وضع الضوابط اللازمة التي يمكن خلالها تلافي الانحرافات الأخلاقية التي يمكن أن تقع في مجال العمل الإعلامي -على أساس أن القائمين على هذا العمل لديهم مثلهم مثل غيرهم دوافع قد تنحرف بهم عن إطار الإسلام الأخلاقي- ومعالجة هذا الانحراف بالطرق التي تناسبه."[٣٤]

وحول انعكاسات النظرة الإسلامية لطبيعة الحقيقة على الفكر الإعلامي، يرى المؤلف أنها "بمثابة المحدد الأساسي لشتى ملامح فلسفة الإعلام الإسلامي، سواء فيما يتعلق بحرية الممارسة الإعلامية، أو حرية التملك، أو حتى الوظائف التي توكل هذه

[٣٢] المرجع السابق، ص٢٩٨، والعزو لكتاب:
- العقاد، عباس. **الإنسان في القرآن**، القاهرة: دار النهضة، ص١٧.
[٣٣] المرجع السابق، ص٣٠٣.
[٣٤] المرجع السابق، ص٣٠٧.

الفلسفة لوسائل الإعلام سبل الاضطلاع بها. ففيما يتعلق بحرية الممارسة الإعلامية نجد أن الحقائق المطلقة الموحى بها، تعد منطقة لا مجال لوسائل الإعلام لأن تبث أو تنشر مادة تخالفها تحت مسمى حرية الرأي أو حرية الفكر أو خلافه. أما الأمور التي ليس هناك نصوص قاطعة بشأنها، فهناك مساحة من الاختلاف المسموح به حولها، بشرط الالتزام بكليات الدين وعدم الخروج عن ثوابته، وشريطة أهلية من يدلي بدلوه في هذا الصدد، وتحليه بالآداب الإسلامية في إبدائه، وكونه مخلصاً النية لوجه الله تعالى، ومتجرداً من الهوى، وساعياً بنزاهة للوصول إلى الحقيقة."[٣٥]

وجاء الباب الثالث والأخير لبحث مقولات فلسفات الإعلام الوضعية، ومقولات فلسفة الإعلام الإسلامي المناظرة لها، فتحدث الفصل الأول عن حرية الممارسة الإعلامية، "فالفكر الإسلامي لا ينظر إلى الحرية الإعلامية على أنها حق للفرد، سواء أكان هذا الحق حقاً طبيعياً أم أخلاقياً، كما ذهبت إلى ذلك فلسفتا الإعلام الحر، كما أنه لا ينظر إليها على أنها حق للمجتمع كما ذهبت لذلك فلسفتا الإعلام الموجه. وإنما نظر إليها على أنها شيء أكبر من الحق الفردي... إنها حق يرتقي ليصبح من الضرورات الحتمية لتمكين الفرد من الاضطلاع بالدور المنوط به ككائن مكلف. وهذا ما يعني أن ممارسة هذا الحق تصبح واجباً يقتضيه الاضطلاع بالدور المنوط بهذا الكائن المكلف في إقامة مجتمع الاستخلاف، وهذا ما جعل الآية تقول بصيغة أمر الوجوب ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٤) ويستبطن الفهم الإسلامي للحرية الإعلامية، من ناحية ثانية، واجباً من قبل الدولة، يتمثل في العمل على تهيئة المناخ الآمن لممارسة هذه الحرية، وتوفير الإمكانيات المادية لممارستها -إن استدعى الأمر ذلك- وفي حدود

---

[٣٥] المرجع السابق، ص٣٣٦. وقد أحال في ضوابط الحرية الإعلامية في ضوء الإسلام إلى كتاب: **الحرية الإعلامية في ضوء الإسلام**، لابن ثابت، ص١١٦.

إمكاناتها. كما يحرم عليها التدخل بأي صورة تحول بين الفرد والتمتع بهذا الحق، ما لم يكن هناك مبرر مشروع."[٣٦]

ويتحدث المؤلف عن حدود الحرية المتعلقة بحماية الفرد فيقول: "يحرم الإسلام الاعتداء على الأفراد أو السب أو التشهير، كما يحرم غزو خصوصياتهم ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾ (الحجرات: ١٢) ويضع الفقه الإسلامي تقنيناً واضحاً لهذه الجرائم، وللعقوبات المقابلة لها، عدا عقوبة القذف بالزنا التي حددتها الآية ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (النور: ٤) أما العقوبات التي تتعلق بباقي الجرائم فإنها تخضع للتعزير، بحيث توضع لكل جريمة العقوبات المناسبة لها."[٣٧]

وأما حدود الحرية المتعلقة بالنظام العام، وتشمل حماية أمن المجتمع واستقراره من الاضطراب الداخلي، أو التهديد الخارجي، والحماية المادية للسلطة الحاكمة فيه، وثانياً حماية عقيدة المجتمع ويشمل ذلك كل ما هو معلوم من الدين بالضرورة، وهو المتمثل في الشهادة، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلاً، وحماية أخلاقيات المجتمع وآدابه،[٣٨] وعند الحديث عن حق ملكية وسائل الإعلام، تكلم أولاً عن ملكية الصحافة، وأن إتاحة الملكية الفردية للصحف أمر أساسي يتطلبه أداء هذه الوسيلة للدور المنتظر منها في المجتمع المسلم على النحو المرجو؛ لأن "فلسفة ملكية وسائل الإعلام في الفكر الإسلامي تختلف عن فلسفة ملكية وسائل الإعلام في مدارس الفكر الوضعي على اختلافها، ذلك لأن ملكية هذه الوسائل لا تعد ملكية حقيقية وإنما هي ملكية استخلاف، ومن ثم فإن مالك أي وسيلة إعلامية سواء

[٣٦] المرجع السابق، ص٤٥٦.
[٣٧] المرجع السابق، ص٤٦٢.
[٣٨] المرجع السابق، ص٤٦٢ و ٤٦٣.

أكان فرداً أم هيئة عامة أم حكومة، لا ينبغي له أن يستخدم هذه الوسيلة إلا في الإطار الذي رسمه لها المالك الأصلي سبحانه وتعالى، وأن أي استخدام لها خارج هذا الإطار يعرض صاحبه لسخطه وعقابه، كما أن الالتزام به يجعله أهلاً لثوابه."[٣٩]

وفي الختام توصل المؤلف إلى نتيجة أساسية هي: "عدم إمكانية نقل أي من فلسفات الإعلام الوضعية أو أجزاء كاملة منها من الأرضية المعرفية التي أفرزتها إلى الأرضية المعرفية الإسلامية، وأن أقصى ما يمكن الاستفادة به من هذه الفلسفات لا يتجاوز بعض الوسائل والأساليب التي ابتكرتها لزيادة فاعلية الأداء الإعلامي، والتي أثبتت فاعليتها في أرض الواقع، والتي لا تتنافى مع أي طرح من طروحات الأرضية المعرفية الإسلامية."[٤٠]

[٣٩] المرجع السابق، ص٥١٤.

[٤٠] المرجع السابق، ص٥٧٥.

قراءة في كتاب

مشروع أدونيس الفكري والإبداعي[*]

عبد القادر محمد مرزاق[**]

ناصر يوسف جابر (شبانه)[***]

يُعدّ هذا الكتاب مشروعاً فكرياً ونقدياً على درجة كبيرة من الأهمية؛ ذلك لأنه يسبح ضد تيار غدا سلطة ضارية على العديد من مبدعينا وشعرائنا، حتى لا فكاك منه؛ إذ بات يمارس إرهاباً عنيفاً ضد كل من يحاول أن يشكك أو يحاور أو يفند مزاعم القائمين عليه، ذلك هو مشروع الحداثة العربية، الذي يُعد في نظر المؤلف نسخة مشوّهة عن الحداثة الغربية؛ ذلك لأن مشروع الحداثة الغربية يأتي في سياقه وبيئته، فهو نبتة نبتت في تربتها حتى بلغت أوجها، لكن التربة العربية ليس من الحتمي أن تكون صالحة لهذه النبتة المستوردة من جحيم الغرب ونظرياته التي لفظها حتى أصحابها، وبقي نقادنا ومنظرونا متشبثين بها أشد التشبث. ومن هنا حاول المؤلف أن يقرأ مشروع أدونيس من خلال المرجعية التي يستند إليها الشاعر في شعره وفكره، وأن يكشف عمّا غاب عن ذهن الناس، من أن مشروع أدونيس هو امتداد لمشروع الحداثة الغربية التي اتكأت على ما يناقض ثوابت أمتنا وعقيدتها.

لقد أراد المؤلف لمشروعه أن يكون مشروعاً نقدياً مضمونياً أشبه ما يكون بمحاكمة فكرية للشاعر، بمعزل عن مدى نجاحه في طريقة البناء والتشكيل، وما وفـرّه لنصه من تقنيات فنية جمالية، وحتى ما عُدَّ في نظر النقاد من أسباب النجاح للمشروع

---

[*] مرزاق، عبد القادر محمد، مشروع أدونيس الفكري والإبداعي- رؤية معرفية، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

[**] دكتوراه في الأدب من جامعة الحسن الثاني/ المغرب. البريد الإلكتروني: merzak1@maktoob.com

[***] أستاذ النقد الأدبي المشارك في قسم اللغة العربية، الجامعة الهاشمية/ الأردن. البريد الإلكتروني: shabaneh@hu.edu.jo

الشعري الحداثي، كتوظيف الرمز والأسطورة؛ فقد عده المؤلف جزءاً من المناخ العام الذي تأسس فيه مشروع الحداثة العربية، وهو فلسفي يقوم على فكرة إلحادية وثنية تتخذ من "موت الله" -والعياذ بالله- منطلقاً لها في إحلال الشاعر محل الذات الإلهية، واللغة الشعرية محل الحياة.

وفي ظنّي أنَّ القيمة الكبرى لهذا الكتاب تنبع من المنهجية المحكمة التي قام عليها، وفحواها: ضرورة ربط المنتج الإبداعي بالأرضية الفكرية والمنطلقات الفلسفية التي انطلق منها؛ لأن خيوط هذه المرجعية سوف تظل -مهما كثرت المداراة والتُّقْيَة- تتحكم في رؤية النص ومستوياته المضمونية والشكلية على حد سواء.

والسؤال هو: هل نجح المؤلف في تحقيق هذا الهدف الذي نذر كتابه له؟ في ظني أن المؤلف تمكن -إلى حد كبير- من تحقيق هذا الهدف؛ إذ يلحظ القارئ -المنصف- أن المؤلف ظل يطرح الأسئلة الكبرى، ثم يقدم الإجابة عنها بطريقة المحاججة العقلية البعيدة عن التعسف والاتهام، كما ظل يتكئ في محاورة الآخر على ما يقوله هذا الآخر بالتصريح أو بالتلميح الشعري، كما أن المؤلف راح يتكئ على أكثر من شاهد وأكثر من دليل حتى يجلو الفكرة ويؤكدها، دون الاعتماد على الشوارد من الشواهد أو المفرد من الأدلة، كما أن معظم المصادر والمراجع التي اتكأ المؤلف عليها هي من الكتب والدراسات الحديثة لأولئك الذين يحاورهم المؤلف؛ إذ يثبت بطلان مقولاتهم من مصادرهم هم، ومما خطت أيديهم، مما يجعل عبارة "ذلك قولهم بأفواههم" تتكرر أكثر من مرة في سياق حديثه، بما تحمله من دليل لا يحتمل الشك.

كما أنَّ حرص المؤلف على الموضوعية والحياد، لم يصل إلى درجة التجرد من الحرص على منطلقات الأمة وثوابتها، بل راح يعلق بين الفينة والأخرى، ويحاور القارئ، ويشركه في الحوار، ويبدي غضبه أحياناً ممن يمس عقيدته أو ثوابته، حتى ليجعل بعض العبارات القرآنية لازمة تتكرر عنده كعبارة "وإن تعجب فعجب قولهم" التي يورد من خلالها أقوال من يرد عليهم ليقيم عليهم الحجة.

إنَّ اتكاء المؤلف على أكثر من مائتين وستين مرجعاً من المراجع أكثرها لمؤلفين ومنظرين من الغرب، عدا المجلات والدوريات، ليدل دلالة لاحبة على سعة ثقافة المؤلف، واطلاعه على التيارات الفكرية والنقدية، وهو ما مكنه من إدارة الحوار مع هؤلاء بكفاءة وفاعلية، ولنا أن نتفهم استطرادات المؤلف الكثيرة، وخروجاته العديدة عن فكرته الرئيسة؛ إذ يبحث في المرجعيات والمنطلقات، ويأبى عزل النص عن سياقه كما يفعل البنيويون، فهو يفرد الصفحات الطوال للحديث عن تيار أو حركة من حركات الشعر الحديث، قبل أن يشرع بالحديث عن مشروع أدونيس، إسفاراً عن المرجعية الواحدة التي ينطلق منها الشعراء، ليثبت أن مشروع أدونيس ليس فردياً، بمقدار ما هو حلقة في سلسلة طويلة من الشعراء الذين ينطلقون من منطلق واحد.

يتألف الكتاب من مقدمة ومدخل وأربعة فصول وخاتمة.

أما المقدمة فإنه يفتتحها بحديث عن أهمية الشعر في حياة العرب والمسلمين، عاداً الأدب رسالة يتعين عليها أن ترسخ القيم في نفوس المتلقين،[1] ناعياً على كل من يحاول حرف الأدب عن غائيته ورساليته، مستشهداً بما أمكن من الشعر والنثر قديمه وحديثه. ثم يشرع ببيان صلته بمشروعه منذ أن كان هاجساً يراوده، مروراً بتشكله فكرة يهيئ لها عدته، وانتهاء بتشكله في كتاب يؤلفه، ولا ينسى الكاتب أن يذكر دور أستاذيه الدكتور محمد علي الرباوي والدكتور حسن الأمراني في تشكل هاجس هذا البحث.

ويبرز المؤلف هدفه من الدراسة؛ إذ يسعى إلى "وضع الرجل –أدونيس– في مكانه المناسب، متوخياً الشمولية في القراءة، والعدل في "تقويم القول"،[2] ويجهد المؤلف في أن يختط لنفسه منهجاً جديداً يتجنب فيه أحد المحذورَين: الإغراق في الجزئيات، بما يشمله من إطراء هنا وذم هناك، مما يكون على حساب الشمولية، أو تأييد الشاعر فيما يقول من خطاب أدبي "مؤدلج" وتجنب القول في عيوب الخطاب.

---

[1] مرزاق، عبد القادر. **مشروع أدونيس الفكري والإبداعي– رؤية معرفية**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠٠٨م.

[2] المرجع السابق، ص٢٥.

ويلخّص المؤلف منهجه بقوله: "سأحاول إذاً الاعتماد على المنـــهج الاســـتقرائي الاستنباطي أساساً،"[٣] لكنه بعد ذلك يصرح بأنه لن يكتفي بمنهج واحد، بل قد يوظف المناهج الأخرى كالتأويلي والتاريخي والجمالي والنفسي، معللاً ذلك بأن الأدب لـــيس جزيرة معزولة أو دائرة مغلقة تقوم بذاتها ولذاتها. إنه يسعى إلى كشف الناظم المعـــرفي الكامن والرابط بين القضايا كما مارسها الشاعر في مشروعه.[٤]

ولعلّي أنبّه هنا إلى أنَّ ما تحتمله هذه الدراسة من مناهج هو المناهج المضـــمونية، التي تسعى إلى تفكيك الخطاب المضموني والمعرفي في النص، وهي بمعزل تمامـــاً عـــن المناهج الشكلانية أو الجمالية، وهو ما يجعل هذا الخليط العجيب الذي ذكره المؤلـــف غير متحقق في عمله، بل من الخطأ أن يحتمله عمل المؤلف لما يحتويـــه مـــن تنـــاقض وتضارب.

بعد المقدمة يقدم المؤلف مدخلاً لموضوعه بعنوان: "القراءة والمرجعيـــة"، يبـــدؤه بحديث تمهيدي أشبه بمدخل للمدخل، ولعل منهج الكاتب في التأصيل للظـــاهرة هـــو المسؤول عن مثل هذا التعلق بالتمهيد والمقدمات والمداخل لكل مبحث من مباحثـــه، وكأنه يتجه بلا وعيه نحو التركيز على الأسئلة المرجعية، مع تردد في اقتحام القضـــايا الخطيرة التي يدرسها، من هنا ازدحمت الأسئلة في هذه المقدمات، حتى لكـــأن طـــرح الأسئلة مقدم على البحث عن إجابة عنها، فحسب القارئ أن تتردد على ذهنه هـــذه الأسئلة المنبهة التي تخرج القارئ من عقلية التسليم والانبـــهار، إلى دائـــرة التســـاؤل والتشكك.

لقد عالج المؤلف في مدخله عدداً من القضايا المتصلة بموضوع البحـــث، أولهـــا: قضية القراءة والمرجعية، فهل القراءة ذات مرجعية؟ وما هذه المرجعيـــة؟ ولا يتـــردد الكاتب في الإجابة عن السؤال الذي طرحه حتى قبل مناقشته؛ إذ يقول: فـــالقراءة إذاً

---

[٣] المرجع السابق، ص١٦.

[٤] المرجع السابق، ص١٦.

ذات مرجعية،[٥] ثم يروح الكاتب يسهب في تعليل رأيه ومعاضدته، ويلتمس لـه الآراء المساندة، وبخاصة آراء الغربيين، ولعل في هذا ذكاء منه؛ إذ أراد إفحام خصومه من خلال مصادرهم التي عليها يتكئون، ومنها يصدرون في آرائهم المختلفة.

ومن قضايا المدخل كذلك قضية: القراءة والأيديولوجيا؛ إذ ينافح المؤلف عن فكرة القران الحتمي بين القراءة والأيديولوجيا، فلا تصور لقراءة غير مؤدلجة، ولا يتردد المؤلف في كشف التناقض الذي وقع فيه كثير من منظري "موت الأيديولوجيا"، وعلى رأسهم كمال أبو ديب، ولا يعدم المؤلف أن يجد من النقاد من يتبنى رأيه ويعاضده فيه، كعبد العزيز حمودة مثلاً، ولعل هذه الآلية المتكئة على عمق الاطلاع، وكثافة البحث، قد مكنت الباحث من التماس طريق للانتصار على خصومه ومخالفيه.

ويعرج المؤلف على قضية ذات صلة بهذه السابقة، وهي نصيب الموضوعية في القراءة ذات المرجعية، ويضع المؤلف نفسه في موقع الخصم، ويأخذ بطرح الأسئلة المحتملة، على طريق الأقدمين في قولهم "فإن قيل ..."، ثم يجيب عن تلك الأسئلة بإجابات جيدة قد أعدها مسبقاً، وقد نجده يقسو أحياناً على من يخالفه الرأي، فينعته بنعوت تقلل من قيمته، كقوله على سبيل التمثيل: "فما بال كثير من نقادنا يترعجون؟ أم نعود على بدء لنذكر بأن كثيراً منهم ينقل بفهم وبغير فهم حتى كأنه حاطب ليل،"[٦] وحين يكون المؤلف حريصاً على الاستشهاد بمن يؤيد رأيه من النقاد؛ فإننا نجده في أحيان أخرى يغيّب رأي الخصوم أو يذكرهم إجمالاً وإلماحاً.[٧]

أما القضية الرابعة فتتعلق بعلاقة "الدال بالمدلول والإشكالات المثارة"، ومن الغريب حقاً أن المؤلف بما لديه من قدرة على التأصيل والمتابعة، لم يذكر في هذا المبحث أول من تحدث عن علاقة الدال بالمدلول، وهو فرديناند ديسوسير العالم السويسري الشهير في كتابه "دروس في الألسنية"، فقد اتكأ المؤلف في آرائه على

---

[٥] المرجع السابق، ص٣٣.
[٦] المرجع السابق، ص٤٥.
[٧] المرجع السابق، ص٤٩.

مراجع وسيطة وليس على مراجع أصيلة، فنراه مثلاً يتحدث عن آراء رولان بـارت، وننظر في الهامش فإذا به يؤشر إلى كتاب عبد العزيز حمودة.

ونجد المؤلف يرفض كل مقولات علاقة الدال بالمدلول؛ ذلك لأنها في نظره تؤشر إلى مرجعية غربية تنطلق من مقولات إلحادية، فما موت المؤلف في نظره إلا إشارة إلى حديث هؤلاء عن موت الإله، وما حديثهم عن إغلاق النص إلا حديث عن مركزية النص بديلاً عن الكون، ومركزية الفعل الشعري مقابل هامشية الخلق الكوني، كما أن علاقة الدال بالمدلول، إن كانت اعتباطية –حسب قولهم- فمعنى ذلك ضياع القيمة المضمونية في النص، ما يشير إلى عبثية اللغة ولا مضمونيتها، وهو ما تضيع معه الحقيقة النصية.

بعد هذا الحديث عن الدال والمدلول يحاول المؤلف أن يلامس بعض الأسس والمفاهيم فيما يسميه "القراءة البديل"، التي يرى فيها أننا بأمس الحاجة إلى نص نقرؤه لكي نفهمه، وأن ما سوى ذلك فهو العبث بعينه، ولا يتردد المؤلف في التعويل على المنطق الديني القائم على أن ما يقوله الإنسان فهو محاسب عليه، إنْ خيراً فخير، وإنْ شراً فشر، ويستشهد بحديث نبوي شريف هو حديث معاذ -رضي الله عنه- الذي يذهب إلى أن حصائد الألسنة هي التي تورد الناس النار، وبذلك فإن المنطق الديني يؤكد فكرة المؤلف في أن للغة مضموناً حتمياً هو الذي يحدد قيمية اللغة، لتكون منحازة دوماً لفكرة ما.

ويختم المؤلف حديثه في المدخل بحديث "حول الحضور الأدونيسي في الفكر العربي؛" إذ كلما شعر المؤلف بأنه ابتعد عن ركيزة موضوعه المرتبط بمشروع أدونيس؛ يبادر إلى العودة إليه. وكعادته في الافتتاح فإنه يشرع في طرح أسئلته التي يلتمس لها إجابات خلال معالجته هذه القضية، والحق أن أسئلته تشكيكية وتعريضية في آن واحد، ما يشعر القارئ بالنتيجة سلفاً؛ إذ يقول: "هل سنعود بمؤشرات المسألة –

الحضور الأدونيسي- إلى الخمسينات؟ أم أن للقضية إرهاصات قبل ذلك؟ وهل الأمر دبر بليل حقاً؟ أو هي أقدار الشعر والشاعر أن يكون أسطورة تماماً كأسطورية اسمه؟"[٨]

إنَّ مثل هذه الأسئلة لتبوح بإجاباتها سلفاً، وتدلُّ على اتجاه المؤلف العام في طريقة طرحه للقضايا، ما يجعل القارئ قادراً على التنبؤ بنتيجة البحث سلفاً، وإن كان المؤلف يحاول قدر الإمكان أن يتجنب تجريح الشاعر، أو ازدراء انتمائه الأيديولوجي أو العقدي -كما يقول- إلا ما فرض نفسه.[٩]

ويشرع المؤلف في بيان علاقة أدونيس بمجلة شعر، وروادها، الذين يصدرون عن مرجعية واحدة، هي مرجعية غربية قوامها الوثنية والإلحاد، ويشير إلى تنصل أدونيس حتى من أفكاره القومية التي كان مؤمناً بها من قبل، ويشن المؤلف هجوماً حاداً على أولئك الذين جردوا أنفسهم لدعم المشروع الأدونيسي، فراحوا يملأون الدنيا تنظيراً ودراسة لمشروع أدونيس الشعري، ومنهم: أسيمة درويش، وإدوارد سعيد، وغالي شكري، وعز الدين إسماعيل، وكمال أبو ديب وسواهم، كما يشرع المؤلف بالاستشهاد بشعر أدونيس في إثبات وجهة نظره بأنه إنما يروج للوثنية والإلحاد، وتحطيم القيم باسم الشعر.

كان عنوان الفصل الأول: "الحداثة: مقاربة المفهوم والتجليات"، ابتدأه المؤلف بتوطئة قصيرة ذكّر فيها بمنهجه في البحث، وبالطابع المعرفي لقراءته؛ إذ أورد قولاً لأدونيس، وولج من خلاله لصياغة فرضيته التي ستقوم عليها الدراسة، أما صياغة الفرضية فتمت من خلال حزمة من الأسئلة صاغها المؤلف بوحي من فقرة وردت في كتاب "الثابت والمتحول" لأدونيس، ومن هذه الأسئلة: عن أي دين يتحدث أدونيس؟ وعن أي شعر يتحدث؟ كيف يؤسس أدونيس مفهوم الحداثة؟ وماذا عن تشكيل هذا المفهوم في الكتابات النقدية العربية التي تعرضت لأدونيس عموماً؟

---

[٨] المرجع السابق، ص٧٣.

[٩] المرجع السابق، ص٧٣.

ويشرع المؤلف بالإجابة عن الأسئلة من خلال قضايا أربع؛ أولاها بعنوان: "الحداثة رؤية فكرية معرفية للإنسان والوجود"؛ إذ يرى أنه في منظور أدونيس تغدو الحداثة ثورة معرفية شاملة، وليست تقنيات فنية أو انتقال إلى الشكل الحديث للقصيدة العربية فحسب، كما يورد المؤلف أقوال النقاد الذين يأخذون من مصدر واحد هو أدونيس، فقد تشابهت أقوالهم كما تشابهت قلوبهم، ومنهم: ريتا عوض، وغالي شكري، وفريال جبوري وسواهم.[١٠]

أما القضية الثانية فهي بعنوان: "التأسيس للحداثة وفق نموذج معرفي كامن عبر مراحل تاريخية"، وفيها يشرع المؤلف بتأصيل الظاهرة الحداثية ببيان مرجعياتها التي أفرزتها، فيورد إشارة إلى المسرح اليوناني، وتأثر أدونيس بالفيلسوف اليوناني هيراقليطس ونظرياته التي تذهب إلى أن الإنسان هو مركز الكون، في حركة تفصل بين الإنسان من جهة، والله والكون من جهة ثانية، والمؤلف في كل ذلك إنما مرجعه ما يصرح به أدونيس نفسه في كتبه، وليس مما يستنتجه المؤلف استنتاجاً، ما يقدم الدليل الدامغ على هذه المرجعية. أما ثاني الإشارات التي يثبتها المؤلف لتأصيل حداثة أدونيس؛ فهي الإشارة إلى العصر الجاهلي مروراً بالعصر الإسلامي ثم الأموي؛ إذ يشرع بدراسة الشعر الجاهلي بوصفه يرفض الثبات والمحدودية ويقدس الفعل والحركة،[١١] متخذاً بعض شعراء الجاهلية والإسلام نماذج للثورة والتمرد الذي يعد ملمحاً من ملامح الحداثة، ومنهم عمر ابن أبي ربيعة الذي حسب زعمه "يستمد أهمية خاصة من كونه يؤسس الرغبة أو الشهوة على المحرم،"[١٢] ويغدو أبو نواس شاعر الخمر أكبر مثال للحداثة العربية. وإذ يشير أدونيس إلى الحركات الثورية في الإسلام كثورة الزنج، وحركة القرامطة، والخوارج؛ فإنه يجعل كل ذلك ريادة في تأسيس الحداثة،

---

[١٠] المرجع السابق، ص٩٣.
[١١] المرجع السابق، ص٩٨.
[١٢] المرجع السابق، ص٩٩.

وهو ما يجعل المؤلف يخلص إلى أن كل حركة هدامة في تاريخنا الإسلامي كانت محط ثناء في مشروع أدونيس.

وجاءت القضية الثالثة تحت عنوان "تجليات الحداثة"، وفيها يشرع المؤلف في توجيه سهام نقده إلى هؤلاء، منكراً أقوالهم بعد إيرادها مجتزأة من سياقها.[١٣] وفي لمحات نادرة نجد المؤلف يتعرض لبعض الأحكام النقدية الفنية على غير عادته من تنحية البعد الفني لصالح البعد الدلالي، فيقول: "تضخم ذات وتعاليها في شعر متهافت فنياً، شبه نثري، يصطنع مفاهيم ذهنية، ويروح يوزعها على الأسطر، فيموت الشعري؛ إذ التخييلي قد شط، والعفوية المنثالة قد ولت، واللغة المنسابة قد كزت، حتى إنه ليحق لك أن تعلن: إن كان هذا شعراً فكلام العرب باطل."[١٤] ويسهب المؤلف في التعريض بآراء هؤلاء الحداثيين، الذين يرون في الحداثة خروجاً على الثابت، وانتصاراً للتعددية والثورية، وتبدو لغته تفيض بالنقمة والحدة، ويغدو الهامش مساحة كبيرة للردود والتعليقات.[١٥]

أما القضية الرابعة فتأتي استكمالاً لما سبق، وإجابة عن سؤال ظل مؤجلاً، وهو: هل هي حداثة عربية؟ ويبدو أن الإجابة تفوح من طريق السؤال، فهي ليست قطعاً حداثة عربية، وإنما لها جذورها الغربية، ولكي يثبت المؤلف ذلك يتناول نماذج من شعراء ثلاثة: أولهم جبران خليل جبران الذي يرى الكاتب أن منارته كانت الحداثة الغربية الأنجلوساكسونية، وبخاصة وليام بلاك كما يصرح جبران نفسه بذلك. أما ثانيهم فهو ميخائيل نعيمة، الشاعر المهجري الذي يصرح بضرورة الاتكاء على النموذج الغربي في تلقي الحداثة وتمثلها، وثالثهم أبو القاسم الشابي، الذي يرى في الروح الغربية ما لا يراه في الروح العربية من هدوء وسكون.[١٦]

---

[١٣] المرجع السابق، ص١١٩.

[١٤] المرجع السابق، ص١٢٠.

[١٥] انظر هامش١٢٤، ص١٢٣-١٢٤، وكذلك هامش١٥٣، ص١٣٥.

[١٦] المرجع السابق، ص١٢٨.

ثم يعرج المؤلف بعد ذلك على أدونيس، ويورد أقواله العديدة التي تظهر افتتانه وإعجابه بل تمثله لأعلام الحداثة الغربيين من أمثال: رامبو ودانتي ولوركا وغوته وغيرهم، ويروح المؤلف يستعرض الآراء ويعلق عليها باستخفاف حيناً، وبسخرية لاذعة حيناً آخر، كما يوظف بعض صيغ القرآن الكريم لتعميق رأيه، وإثبات منهجيته القائمة على احترام المرجعية القرآنية التي يحاول هؤلاء نسفها واستبدالها.

وجاء الفصل الثاني تحت عنوان: "تجليات الحداثة في مشروع أدونيس"، وتتم مقاربة هذا الموضوع من خلال قضيتين مركزيتين؛ الأولى جاءت بعنوان: "التمرد ومقاربة الخطيئة"، والثانية بعنوان: "التراث ماهية وتوظيفاً". أما المبحث الأول فقد بدأه المؤلف بتوطئة —كعادته– يبين فيها مرجعيته في الدراسة، وهي مرجعية دينية تتكئ على حقيقة مطلقة، فحواها أن أي تقدم إنما ينبغي أن يكون نحو الله تعالى، وأي تمرد على هذه الحقيقة سوف يورد صاحبه الجحيم، ويضرب مثلاً على ذلك بالأساطير التي تسير في عكس هذا الاتجاه، كأسطورة بروميثيوس الذي سرق النار من الآلهة، وكذلك أسطورة سيزيف الذي يواجه تسلط الآلهة، ليخلص إلى سوق سؤاله الجوهري وهو: هل خط التمرد ذاك توقف، أم أنه ما زال يعبر عن نفسه بصور مختلفة في أدبنا المعاصر، وبخاصة شعر أدونيس؟

ويعود المؤلف ليؤكد منهجه في عدم الالتزام بالمنهج التاريخي المتسلسل زمنياً، في كثير من الاستقصاء؛ إذ سيسلك نهج "القفزات"، في إشارات تتسم بالإيجاز والتركيز، ولعله أراد من خلال هذه الطريقة أن يكون حراً في استحضار الشواهد عبر الأزمنة والأمكنة المختلفة، دون أن يقيد نفسه بتراتبية تاريخية تحد من انطلاقته وحماسه، وهو ما حصل؛ إذ نجده يحصر للمسألة الواحدة العديد من الشواهد والأقوال والأمثلة، توكيداً وتحسباً من احتمالات الشك أو سوء الفهم، لكن ذلك انعكس في بحثه على هيئة بناءات مطنبة مستقصية، على غير ما أراد من الإيجاز الذي قصد إليه وتوخاه، ولعل خير مثال على ذلك حديثه العام عن تجليات التمرد في الشعر العربي —وبخاصة

المهجري- على امتداد عشرات الصفحات، ليستهلك أكثر من عشرين صفحة في بداية هذا الفصل، وهو لم يتطرق بعد لأدونيس وشعره.

وبعد التوطئة مباشرة يطرح المؤلف المسألة الأولى التي يستعرض فيها "ملامح للتمرد من القديم والحديث العربيين"، فيبتدئ بحديث عن أبي نواس من خلال إيراد بعض شواهده الشعرية التي تجهر بالخطيئة والمعصية، كما يورد أقوال بعض النقاد الأقدمين كالمبرد مثلاً الذي عاب ذلك على الشاعر، في مقارنة ضمنية بين أجدادنا من النقاد الذين يتقصون الحقيقة، ونقادنا الحداثيين الذي يناصرون الباطل ويزينونه. بعد ذلك ينتقل الحديث إلى شعراء المهجر، ويسهب المؤلف فيه أيما إسهاب، ولعل القارئ يدهش بأن ما ظل يقرؤه ويحبه من شعر مهجري رقيق ليس نابعاً إلا من خلفية معرفية عمادها الإلحاد والوثنية، وسَداها مقاربة الخطيئة، والتمرد على المشيئة، ويراوح المؤلف بين إيراد الشواهد الشعرية للشعراء، والأقوال النقدية للنقاد المواكبين لهذا الشعر، فيضعهم على صعيد واحد، ويأخذهم بمحاكمته التي تستند على أقوالهم هم على طريقة "الاعتراف سيد الأدلة".

ولا يتردد المؤلف في معرض إدانته لهؤلاء الشعراء المهجريين كأمثال إيليا أبي ماضي، والشاعر القروي، وعلي محمود طه، وإلياس فرحات، في إيراد أقوال مناصريهم من النقاد مهما طال الاقتباس، ونجده يذكر ذلك بعبارات محددة تتكرر في أكثر من موقع كقوله: "يقول الدارس في تعليق طويل أورده بنصه حتى تُقدم الصورة كاملة."[١٧] أو قوله: "نورد هذا النص رغم طوله حتى لا أشوهه بالبتر."[١٨] وهكذا يستمر الشاعر في تقديم الشعراء بأشعارهم محاولاً أن لا يستثني منهم أحداً، حتى يصل إلى حديث عن تأثير قصيدة "الأرض اليباب" لإيليوت في شعرهم، فيتحدث عن ذلك حديثاً عابراً، مكتفياً بعرض جزء من الحقيقة، وهو المتعلق بهؤلاء الشعراء، دون أن يورد قصيدة إليوت، ولو أوردها لكانت مقارنته أكثر إقناعاً لدى القارئ.

[١٧] المرجع السابق، ص١٦١.
[١٨] المرجع السابق، ص١٦٣.

أما المسألة الثانية التي يتعرض لها المؤلف فهي الألصق ببحثه وأسئلته، وهي مسألة: "التمرد والخطيئة في مشروع أدونيس"، وتمتد مقاربة هذه المسألة على مساحة ما يقرب من مئة صفحة، يستعرض فيها مجموعة من القضايا أولاها: الخلفية الكامنة وراء قضية التمرد ومقاربة الخطيئة عند أدونيس، معولاً على آراء أدونيس الفكرية تارة في كتبه المختلفة، وعلى نصوصه الشعرية تارة أخرى، لتجلية الأرضية الفكرية التي ينطلق منها في مشروعه الإبداعي، أما ثانية هذه القضايا فهي: آليات زحزحة سلطة الله والقيم في المشروع، أو المقولات المتبناة لفعل ذلك؛ إذ يورد عدداً من المقولات التي تبناها الحداثيون الغربيون، وتابعهم في ذلك أدونيس.

فمن هذه المقولات مقولة الجنون بوصفه بحثاً عن الخوارق، فيستعرض أقوال أدونيس ورفاقه نثراً وشعراً وهم يدبجون المديح للجنون بوصفه قادراً على إطلاق الطاقات المكبوتة التي تحرر الإنسان من الخضوع لقيود السلطة الإلهية والمجتمعية، ويحسن المؤلف صنعاً حين يتقصى تجليات ذلك عند النقاد الغربيين وبخاصة "ميشيل فوكو"، الذي يعد أبرز من نظر لخطاب الجنون في كتاباته المختلفة. وثانية هذه المقولات مقولة الضياع واليأس والعبث المفضية إلى الإحساس بغياب العناية، ويحمل المؤلف في هذا السياق حملاً شديداً على النقاد الذين زيّنوا الفوضى والعبث واليأس للشعراء، وعلى الشعراء أنفسهم الذين خرجوا على كل أدب في التعامل مع الذات الإلهية حين راحوا يقولون بغيابها. ولا نعدم أن نلمس هنا إيراد المؤلف -بدافع من غيرته على العقل الذي أعلى الإسلام من شأنه- بعض العبارات التعريضية والاستنكارية، ليمتد الجدال من المتن إلى الهامش الذي يطغى في بعض الأحيان ليطاول المتن أو يتجاوزه،[١٩] فهو يقول عن أسيمة درويش: "وتروح هذه المستعمرة فكرياً وأعتذر عن استعمال المصطلح إذ لا مفر منه...."[٢٠]

---

[١٩] انظر على سبيل المثال صفحة ١٨٦.

[٢٠] المرجع السابق، ص١٩٩.

أما ثالثة هذه المقولات فهي مقولة "تفجير اللغة وتشعباتها المجازية خاصة"؛ إذ يذهب المؤلف إلى أن هذه القضية إنما تتحرك في إطار خلفية فكرية كامنة، وهي الرؤية المعرفية المرتبطة بـ "لاهوت الأرض" و"العلمانية الشاملة"، ومن هذه الخلفية المفترضة ينطلق الكاتب في الرد على هؤلاء وفضحهم بوصفهم يصدرون عن اختراق مقصود للقيم المعيارية من أجل الارتماء في أحضان العدمية، ويستعين المؤلف في الرد عليهم بأقوال بعض النقاد كعبد العزيز حمودة في كتابه "المرايا المحدبة"، كما يحرص على إيراد أقوال هؤلاء، ويجادلهم فيها تارة بالموعظة الحسنة، وتارة أخرى بالقول الغليظ،[21] كما يخرجه عن موضوعيته أحياناً.

وفي قضية رابعة يتطرق المؤلف إلى استحضار الصوفية بوصفها خلفية كامنة، لها تجلياتها في مشروع أدونيس، ويعكف المؤلف على متابعة هؤلاء فيما يقولون شعراً ونثراً، من شعراء ونقاد، فيتعرض لكتاب أدونيس "الصوفية والسريالية"، ويظهر التقابل بين المذهبين، فيما يؤكد ما أثبته سابقاً من ارتباط الصوفية بخلفية غربية كامنة، كما يعرض لبعض مقولات النقاد كمحمد بنيس وصلاح فضل، وسواهما، يحاجج ويدحض ويرد، ويستشهد بنصوص جامعة مانعة -كما يقول-[22] غير متردد في إيرادها بطولها اللافت، ليثبت أن ما يتبناه هؤلاء إنما هو الصوفية الوثنية التي تنأى بالإنسان عن دينه وقيمه.

أما القضية المركزية الثانية التي تناولها المؤلف في هذا الفصل فجاءت بعنوان "التراث ماهيةً وتوظيفاً"، ويجلي ذلك في مسألتين؛ الأولى هي: "ثابت الطرفين المتنابذين أساس الانطلاق في قراءة التراث في مشروع أدونيس"، وفيها يرى المؤلف أن الذي يتحكم في رؤية أدونيس هو نبذ من يؤسس رؤيته للكون والإنسان والوجود على أساس ديني في مقابل من يؤسسها على الأرضي، الذي يرى في الإنسان مركز الكون، وهو الرأي المحتفى به لما يحتويه من ثورية وتمرد على المفاهيم القارة. وإذا كان

[21] المرجع السابق، ص٢١٣.

[22] المرجع السابق، ص٢٦٦.

أدونيس في رؤيته يورد الوحي على أنه جزء من التراث الحضاري الذي خلفه الأجداد؛ فإن المؤلف يخالفه في ذلك حين يروح يميز بين التراث والوحي؛ إذ يحظى الثاني بمطلقيته مقابل نسبية الأول، ويبدي المؤلف قدرة فائقة وفهماً عميقاً في طرحه لهذه المسائل.

أما المسألة الثانية فقد طرحها تحت عنوان: "أحادية في القراءة ونظـرات ماديـة طوباوية وما بعد حداثية"، وأبرز القضايا التي يطرحها للبحث في هذا السـياق هـي قضية ما يسمى بـ"التناص" في النقد الحديث، وإن هو لم يسمه بذلك، فقـد رفـض المؤلف مذهباً شعرياً عاماً عند الشعراء المحدثين، قائماً على تداخل النصوص، من خلال توظيف النص الديني في السياق الشعري، ويعارض ما ذهب إليه عز الدين إسماعيل من امتداح لصنيع الشعراء في مذهبهم هذا. ولعل مرد رفض المؤلف لهذه التقنية الفنية نابع من تخوفه من خلط المدنس بالمقدس، وليس اعتراضاً مطلقاً عليها، إنه يربأ بكتـاب الله أن يغدو مطية لهؤلاء كي يوظفوه بما لا يليق به من سياقات إلحادية هدامة، لا تستشهد به إلا لتنقضه، ولا تورده إلا لتلغيه.

ولا يدّخر المؤلف جهداً في الرد على النقاد فيما ذهبوا إليه من مقـولات نقديـة تنزع القدسية عن النص القرآني، وتدبج المدائح في حق النزعات الـتي تنفـي النبـوة والدين، مقابل إعلاء شأن العقل. ومن هؤلاء الذين يحاججهم: غالي شكري، وعلـي حرب، وأسيمة درويش، وسواهم، وفي نهاية فصله ذاك نجد المؤلف في لفتة نادرة ينوه بمنقبة من مناقب صاحب المشروع؛ إذ يراه من أكبر قراء التراث والمنقبين فيه.

ويأتي الفصل الثالث من الكتاب بعنوان "تَجلٍّ آخر مـن تجليـات الحداثـة في المشروع"، وفيه يعرض المؤلف قضيتين رئيستين؛ أما الأولى فهي قضـية الأسـطورة والرمز، وأما الثانية فهي إعلان موت الله. ويبدأ الحديث في القضية الأولى باسـتهلال يبين فيه منهجه في البحث؛ إذ سيعرج على القضايا ذات الصلة الوطيـدة في البحـث فيما يخص المرجعية، وسيتجافى عن التفصيل في تعريف الأسطورة والرمز، بحجـة أن ذلك مما هو معروف لا يحتاج إلى بيان.

ثم يفرد حديثاً عن دوافع استعمال الرمز والأسطورة في الشعر العربي المعاصر، قاصراً الحديث على الدوافع الفكرية عندهم، غاضّاً الطرف عن الدوافع الجمالية، في مقصد غير مفهوم للقارئ. ومن الدوافع الفكرية وراء ذلك ما يسميه الإحساس الصوفي الوثني؛ إذ يجعل توظيف الأسطورة في الشعر الحديث مرتبطاً عند الشعراء بذلك الإحساس الوثني، ويحمل المؤلف لأجل ذلك على بعض أقوال النقاد كإحسان عباس ومحمد بنيس، وهما يتحدثان عن موقف الشعر في استعمال الأساطير. ولا بد أن نشير إلى أن الناقد في معرض كشفه عن مقاصد الشاعر ليس شرطاً أن يبدو كمن يتبنى معتقد الشاعر، إنه يصف ويكشف دون أن يقيّم أو يتبنى، ولعل هذا ما غاب عن المؤلف وهو يضع الجميع في سلة واحدة شعراء ونقاداً. وثاني هذه الدوافع عيش المأساة بالمفهوم اليوناني؛ إذ لا يقتصر الأمر على الإحساس فحسب، بل يتعداه لتبني الأسطورة، نظاماً بديلاً للدين الذي يمجد الله سبحانه وتعالى، مما يغيب معه مفهوم العناية الإلهية، وتغدو الأسطورة جزءاً من التكوين الثقافي كما يرى محمد لطفي اليوسفي، وهو ما لا يرى فيه المؤلف أكثر من هلوسات ما بعد الحداثة. أما الدافع الثالث فهو ما ارتبط بالبحث عن اللانهائي واللامرئي؛ إذ يرى هؤلاء في التوظيف الأسطوري معانقة للبعيد، وكشفاً للمخبوء، كما يصرّح بدر شاكر السياب وريتا عوض وسواهما، ممن يذهبون إلى أن البشرية لا تحيا حياة صحية دون الأسطورة التي توازي الحقيقة الإنسانية في كل أبعادها وتجلياتها، ويكشف المؤلف عن أنهم في ذلك إنما يصدرون عن رؤية غربية يجليها بإثبات تأثر هؤلاء بالعالم النفساني الألماني كارل غوستاف، وبالناقد نورثروب فراي. ويصر المؤلف على طرح الأسئلة المشككة التي تحمل في طياتها خيوطاً من السخرية مما يراه أشبه بالهلوسات التي فرضها تيار ما بعد الحداثة، ليخلص إلى أنه لا حياد في المفاهيم الإنسانية، وأن الأساطير اليونانية هي ترجمة أمينة لإشكالات أصحابها الوجودية والميتافيزيقية.[٢٣]

[٢٣] المرجع السابق، ص٣٠٣.

وبعد الحديث عن الدوافع الفكرية لتوظيف الرمز والأسطورة في الشعر العربي، يسعى المؤلف للحديث عن الدوافع الفكرية والجمالية وراء استعمال أدونيس للأسطورة، ويبدأ بالدوافع الفكرية متكئاً على شعر الشاعر وآرائه النقدية، وآراء النقاد الذين تناولوا شعره، وبخاصة زوجته خالدة سعيد، فيعرج أولاً على ما سبق أن تحدث عنه عند الشعراء المحدثين، من الإحساس الصوفي الوثني.

ولا يبدو المؤلف في حاجة إلى كَدّ ليكشف عن هذا الإحساس في شعر الشاعر، فقد تحدث عنه الكثير من النقاد، بل الشاعر نفسه، وقد استطاع المؤلف أن يجمع من الآراء ما مكّنه من إثبات وجهة نظره، مما ساقته خالدة أحمد سعيد وريتا عوض وعلي الشرع وجابر عصفور، الذين عكفوا على دراسة الظاهرة الأسطورية في شعر الشاعر.[٢٤]

أما الشق الثاني من الحديث فيرتبط بتوظيف الأسطورة لخلق الشاعر العراف، المتنبئ، الباحث عن الخارق المتأله، ويتكئ أكثر ما يتكئ على شعر الشاعر، لإثبات وجهة نظره، ويؤكد أن ما في شعره ليس مجازات شعرية فحسب، بمقدار ما ترتبط بمرجعيات فكرية غربية، وأن مهيار الذي يستعمله الشاعر قناعاً في ديوانه "أغاني مهيار الدمشقي" لا يمكن أن يكون بمعزل عن ذات الشاعر وبنيته الفكرية، ويورد المؤلف رأي خالدة أحمد سعيد التي تجعل من أدونيس إلهاً يعاصر الآلهة القديمة كما يعاصر الإنسان المعاصر.[٢٥] ويسهب المؤلف في مناقشة آراء خالدة أحمد سعيد وجابر عصفور ومحمد لطفي اليوسفي، ليقدم الدليل الدامغ من خلال تطابق هذه الآراء على صحة ما ذهب إليه من تحول الشاعر عندهم إلى إله وثني، يحل محل الخالق -تعالى الله عما يصفون-.[٢٦]

---

[٢٤] المرجع السابق، ص٣١١-٣١٨.
[٢٥] المرجع السابق، ص٣٢٢.
[٢٦] المرجع السابق، ص٣٢٥-٣٣٠.

وفيما يتعلق بالدوافع الجمالية؛ فإن المؤلف يذهب مذهباً بعيداً في الرد على أقوال النقاد الذين يزينون للقارئ جماليات شعر أدونيس الوهمية، فيتساءل: أي جمال في مثل هذه البناءات الخاوية إلا من الوثنية وتأليه البشر؟ ويعبّر المؤلف عن رفضه لكل المقولات المسؤولة عن قطع التواصل مع القارئ من مثل "تثوير اللغة" و"اللغة الحلم" و"اللعب" باللغة، فذلك من شأنه أن يجعل النقد يدور في حلقات مفرغة معتمداً على التمجيد والتأليه، صارفاً النظر عما يقترف الشاعر من مضامين بعيدة كل البعد عن الحق والصواب، ونراه يلمّح أحياناً ويصرّح أخرى في حديثه عن مؤامرة من الشاعر بتواطؤ من فريق النقد الذي يكرر المقولات نفسها في حق شعر الشاعر، ويختم المؤلف حديثه هذا برأي جازم بأن لا ضرورة حضارية لتوظيف الأسطورة سوى استلهام تجربة الحداثة الغربية بكل تفريعاتها وتفاصيلها.[٢٧]

وبعد هذا الحديث عن الأسطورة والرمز ينتقل المؤلف إلى القضية الثانية، وهي إعلان موت (الله) في مشروع أدونيس؛ إذ يستعرض قضايا ثلاث، الأولى: إعلان موت (الله): المضمون والتجليات، والثانية: بين أدونيس وفريدريك نيتشه، والثالثة: أدونيس النسخة المشوهة.

أما أولها، فإن المؤلف يدين الشاعر من أقواله التي يعلن فيها أنه لا بد من قتل (الله) ليتمكن الإنسان من تحقيق حريته، وفي ظنه أن العبودية لله تشكل قيداً على طاقات الإنسان وقدراته، ويستمر المؤلف في سوق الشواهد التي لا يجد كبير عناء في كشفها؛ لأنها مبثوثة في كتب الشاعر شعراً ونثراً، ليصل في نهاية المطاف إلى مقارنة هذه الأقوال بأقوال الفلاسفة الغربيين، لتغدو النتيجة ذاتها في أن أدونيس ليس إلا مقلداً وتابعاً لهؤلاء الغربيين، وإن تلبس بلبوس الإبداع.[٢٨] وتأتي القضية الثانية لتوكيد هذه الفكرة وترسيخها من خلال المقارنة بين أدونيس ونيتشه، وبخاصة في فكرة التدمير من أجل إعادة الخلق، فحين يعلن أدونيس موت (الله) فإنه يجعل الإنسان هو المرشح ليحل محله،

[٢٧] المرجع السابق، ص٣٣١-٣٤٠.
[٢٨] المرجع السابق، ص٣٤٢-٣٥٠.

وما ذلك إلا اجترار لمقولة نيتشه، فما الذي أتى به أدونيس سوى هذا التقليد الأعمى لمقولات إلحادية تعادي الله وتتعالى عليه؟[٢٩] أما القضية الثالثة: أدونيس النسخة المشوهة، فما هي إلا امتداد لسابقتها؛ إذ يذهب المؤلف إلى توكيد أقواله السابقة بأن أدونيس نسخة مشوهة عن نيتشة لا غير، فلربما كان نيتشه ابن بيئته ومعتقده، فما بال أدونيس ينبتّ عن معتقداته ومبادئه، ويروح يوغل في التيه؟[٣٠]

أما الفصل الرابع والأخير في هذا الكتاب فقد جاء بعنوان "قضية الغموض في مشروع أدونيس"، ويقارب المؤلف هذه القضية من خلال مسألتين، الأولى: نموذج أدونيس المنطلق منه في قضية الغموض، والثانية: تجسدات النموذج المنطلق منه. وعلى الرغم من أن هذه القضية هي قضية فنية بامتياز في شعرنا العربي قديماً وحديثاً؛ فإن المؤلف جافى هذا الجانب انسجاماً مع منهجه القائم على كشف المرجعية الكامنة وراء الظواهر دون الحديث عن جمالياتها.

ويستهل المؤلف حديثه بإيراد رأيين لأدونيس يذهب فيهما إلى أن القيم الجمالية ينبغي ألا تتكئ على المضامين، وعلى مفهوم الخير والشر، وبذلك يجعل الإسلام نفياً للشعر، وخلواً من القيم الجمالية، ويَردُّ المؤلف على أقواله تلك بأن الدين ليس ضد القيم الجمالية، وإنما هو إطار مرجعي يتحرك الشاعر في فضائه الرحب،[٣١] متكئاً في أكثر من موقع على آراء أبي يعرب المرزوقي في سياق حديثه عن الإعجاز القرآني. ويكرر المؤلف الشواهد، ويكرر الرد على كل شاهد بما يناقضه حتى تنجلي الصورة، ويتضح الأمر للقارئ بأن لا لقاء ولا تلاقي بين من يصدر في رأيه عن منهج لاحب، ودين واضح، ومن يصدر عن أقوال الآخرين الذين يمثلون الغرب وحداثته الزائفة.[٣٢]

وفيما يتعلق بتجسدات النموذج الذي ينطلق منه أدونيس؛ فإن المؤلف يقاربه من خلال نظرتين: النظرة إلى الشاعر، والنظرة إلى الشعر؛ أما النظرة إلى الشاعر فإنها

[٢٩] المرجع السابق، ص٣٣٥-٣٥٦.
[٣٠] المرجع السابق، ص٣٥٧-٣٥٩.
[٣١] المرجع السابق، ص٣٦٥.
[٣٢] المرجع السابق، ص٣٦١-٣٦٥.

تتجلى عنده فيما يبديه من آراء نقلاً عن صاحب المشروع نفسه، الذي يذهب مذهباً يَعدّ فيه الوضوح من سمات الثابت والقار، حتى ليتصوره شيخاً كبيراً —حسب تعبيره. أما المتغير والثوري فهو الغامض، ذلك لأنه يتبدل باستمرار، ولعل في ذلك ما يعاضد رأي المؤلف من أن نظرة أدونيس إلى قضية الغموض إنما هي نابعة من خلفيته المعرفية، وليس من نظرة جمالية منقطعة عن البعد المعرفي كما يزعم كثير من الدارسين، وإذا كانت القيم الدينية قارة ومستقرة لا تتبدل ولا تتغير؛ فمعنى ذلك أنها تنتمي للواضح السلبي وليس للغامض الإيجابي، وبما أن هذه القيم مترلة من الله –عز وجل– ففي هذا اجتراء على الله واتهام باطل لدينه، ما يجعل الثورة عليه أو إعلان موته ضرورة في نظر أدونيس، وبذلك تترابط الخيوط، وتتقاطع الرؤى، لتنبئ عن فحوى ذلك النموذج الأدونيسي في النظرة إلى الغموض.[٣٣]

أما النظرة إلى الشعر، فيجليها المؤلف من خلال إيراد أقوال أدونيس وتنظيراته، وكذلك آراء بعض النقاد المشايعين له كصلاح فضل مثلاً، وصولاً إلى بعض النقاد الغربيين كبول شاؤول، ليثبت أن ما يقوله أدونيس "إنما يرتبط بطريقة مباشرة بما قاله حداثيو الغرب، من مقولات ما بعد الحداثة التي تهدف إلى تأسيس وعي إنساني كامل دون أساس إلهي أو حتى إنساني غير مادي."[٣٤] وبعد أن يسوق المؤلف عدداً من آراء المشايعين لرأي أدونيس كأسيمة درويش وخالدة سعيد، يخلص إلى خلاصة خطيرة وهي: أن مشروع أدونيس ينتهي إلى تحريم النظر في دلالات النص ومضامينه، ويسمح للقارئ بهامش ضيق من التعليق على بعض القضايا الشكلية كعيوب التعبير اللفظي، أو عيوب الأوزان والقوافي، وهو ما ينبئ بمؤامرة جماعية تواطأ عليها الكثيرون تستهدف الذوق والعقل العربيين، وتمارس الإرهاب ضد النقد الذي يطال المضامين، مما يجعل هؤلاء يمنعون الآخرين من ممارسة حقهم، فيما سمحوا لأنفسهم بمقارفته حين نقدوا المسلّمات، وحطّموا المرتكزات الأساسية للأمة، وثاروا على أقدس مقدساتها.

[٣٣] المرجع السابق، ص٣٦٩-٣٧٧.

[٣٤] المرجع السابق، ص٣٨٣.

وبذلك يبدو الغموض -الذي يبدو للعموم تقنية فنية خالصة- ما هو في حقيقة الأمر إلا طريق من طرق التعمية والتضليل على القارئ، ليغدو المشروع الشعري ضرباً من التعمية والهذيان الذي يستهدف وعي القارئ، ويشككه في قدرته على القراءة، حين يرى هذه اللغة "العالية" التي لا يستطيع مطاولتها، فينكفئ على نفسه ملوماً محسورا. وبهذا أرى أن المؤلف نجح إلى حد بعيد في وضع النقاط على الحروف، فيما يتعلق بقضية الغموض، وإن كنت أرى أن الغموض في الشعر ليس كله باطلاً، فهو ظل حميم للشعر وللغة الأدب بعامة منذ الجاهلية حتى الآن، وإن اختلفت المرجعيات، وثمة فرق ولا شك بين توظيف الغموض بوصفه بعداً جمالياً ضرورياً للغة الشعر، وتوظيفه بوصفه هدفاً بحد ذاته للتعمية والتدليس على القارئ.

في خاتمة الكتاب نجد المؤلف يجمل آراءه باختصار شديد وهدوء لافت، مدافعاً عن منهجه، مبرزاً حقه في الجدل والنقاش، ليس بغرض التجريح الشخصي، بل بحثاً عن الحقيقة العلمية، وفي إشارة من إشاراته الدالة النادرة يكبر المؤلف في صاحب المشروع اعتداده برأيه والجهر فيه بلا مواراة أو تمويه، مؤشراً إلى ضرورة أن يصدر شعراؤنا عن بنية معرفية تبني ولا تهدم، مؤكداً أن اللغة قيمية دائماً ولا وجود لها إلا وهي تلازم مدلولاتها مهما تعددت التأويلات والتفسيرات، ثم يختم قوله بعدد من التوصيات التي ينبغي الالتفات إليها، وبخاصة ما تعلق منها بالتمسك بالمرجعية الإسلامية التي تكتنز ذخراً ما أحوج الأمة إليه، كما يدعو إلى عقد الندوات والأيام الدراسية لتمحيص القول حول تلك المشاريع المشبوهة، وإعلان التوصيات ليصار إلى الاستفادة منها بشرط أن تصدر عن منهج علمي رصين بعيداً عن التشويه والتجريح والتكفير، وبهذا يُتم المؤلف كتابه الذي -مهما قيل فيه- سيظل يشكل إضافة معرفية، ومرجعية ضافية من مراجع قراءة الظاهرة الحداثية في شعرنا العربي من خلال أهم أعلامها ومنظريها — أدونيس.

تقارير مؤتمرات

دورة المنهجية الإسلامية
الفترة من ٧ ــ ١٢ فبراير ٢٠٠٩م
مركز الدراسات المعرفية
القاهرة

صلاح عبد السميع *

نظّم المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتنسيق مع مركز الدراسات المعرفية بالقاهرة دورة تدريبية بعنوان "المنهجية الإسلامية" في الفترة من ١٢-١٧ صفر ١٤٣٠ه، الموافق ٧-١٢فبراير ٢٠٠٩م، وشارك فيها (٣٢) باحثاً معظمهم من الحاصلين على درجة الدكتوراه في التخصصات المختلفة، وتضمنت الدورة مجموعة من الجلسات بلغ عددها (١٩) جلسة توزعت على ستة أيام.

وبدأت أعمال الدورة بجلسة افتتاحية، تضمنت كلمة الدكتور عبد الحميد أبو سليمان رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ثم كلمة الدكتور رفعت العوضي المستشار الأكاديمي لمركز الدراسات المعرفية بالقاهرة، وأخيراً كلمة الدكتور فتحي ملكاوي مدير الدورة والمدير الإقليمي للمعهد، وقد أكّدت الجلسة الافتتاحية على أن الهدف من هذه الدورة يتمثل في تمكين المتدربين من الوعي بعلم المنهجية الإسلامية وأهميتها، وممارسة التفكير والبحث والسلوك في مجالات الحياة، وفي المجالات المعرفية المختلفة، فهماً وتوظيفاً وتقويماً.

وتمحورت نشاطات اليوم الأول حول محاضرة الافتتاح وجلستين؛ إذ ألقى فضيلة الدكتور علي جمعة مفتي الديار المصرية محاضرة بعنوان "التفكير المنهجي الإسلامي"؛ إذ

* مدرس المناهج وطرق التدريس- جامعة حلوان.

فصّل القول في الدلالة اللغوية والاصطلاحية لكلمة منهاج، مؤكداً على أن التعريف الاصطلاحي للمنهج يتمثل في تحديد مصادر البحث وطرق البحث، وشروط الباحث.

ومن الجدير بالذكر أن معظم جلسات الدورة قد اتبعت منهجية محددة؛ إذ قُسمت الجلسة إلى قسمين: قسم نظري يتولاه المحاضر، وقسم تدريبي يتولاه المدرب.

وأدار الدكتور فتحي ملكاوي، المدير الإقليمي للمعهد، جلسة تدريبية تحت عنوان "مفاهيم المنهجية(١)" وتضمنت جلسته المحاور الآتية: المنهاج والمنهاجية المفهوم والمصطلح، وعلاقة الوعي المنهجي بآليات التفكير الإنساني، ومظاهر الخلل المنهجي في واقع الأمة، ومفاهيم أساسية ذات علاقة بالمنهجية. واتّبع الدكتور فتحي أسلوب الحوار والمناقشة، فضلاً عن تفعيل ورش العمل من خلال المواقف التدريبية، وتقسيم المشاركين إلى مجموعات.

واختتمت أعمال اليوم بجلسة تدريبية بعنوان "مفاهيم المنهجية(٢)"، وتولى إدارتها الدكتور رائد عكاشة الأستاذ بجامعة الإسراء الأردنية؛ إذ تعرض لتطور مفهوم المنهج في الفكرين: الإسلامي والغربي، وقد فعّل جلسته بعرض الصور والمواقف التدريبية، التي تتعلق بتطوير المنهج.

وبدأت فعاليات اليوم الثاني بجلسة بعنوان "مبادئ المنهجية(١)"، وتولى إدارتها الدكتور عبد الحميد أبو سليمان رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وتمثل الهدف العام للجلسة في إدراك الفرق بين الرؤية الكونية الحضارية القرآنية المتكاملة، وغيرها من الرؤى الأحادية، وأثر تلك الرؤى على الفكر والبحث والسلوك. وكيف نبني العلوم الاجتماعية والإنسانية ونحقق الرؤية الإسلامية.

وقام الدكتور صلاح عبد السميع- مدرس المناهج وطرق التدريس- جامعة حلوان بتنفيذ الشق التدريبي، من خلال تقسيم المتدربين إلى مجموعات عمل لمناقشة بعض القضايا، والإجابة عن بعض التساؤلات التي تضمنتها ورقة الدكتور عبد الحميد.

وتمحورت الجلسة الثانية حول "مبادئ المنهجية(٢)"، وتولى إدارتها الدكتور عبد الحميد مدكور- أستاذ الفلسفة بكلية دار العلوم- جامعة القاهرة، وقد استعرض العديد من القضايا، مثل الحديث عن أهمية التوحيد وآثاره ومستوياته وانعكاساته، ودعا إلى إعادة بناء الرؤية الإسلامية المعرفية، ومحاولة بناء منهج للتعامل مع القرآن الكريم والسنة النبوية، والتراث الإنساني.

واختتمت فعاليات اليوم الثاني بجلسة حول "مصادر المنهجية"، التي أدارها فضيلة الدكتور على جمعة، وتحدث فيها عن: مفهوم العلم والمعرفة، وتصنيف العلوم في الفكرين الغربي والإسلامي، ولمحة تاريخية عن المنهج التجريبي، والنموذج المعرفي الإسلامي بوصفه مدخلاً منهاجياً، وعن مصادر المعرفة الإسلامية.

وبدأت فعاليات اليوم الثالث بجلسة بعنوان "مداخل ونماذج منهجية"، وتولى إدارتها كل من الدكتورة يمنى طريف- أستاذ الفلسفة- جامعة القاهرة، والدكتورة هبة رؤوف عزت- مدرس العلوم السياسية- جامعة القاهرة. وتناولت الدكتورة يمنى الحديث عن (مداخل دراسة المنهجية)؛ إذ تحدثت عن المدخل العلمي، فعرّفت العلم، وأبانت موضوعه، ورأت أن أي حديث منهجي لا بد أن يرتكز على: مفهوم المنهج والنموذج الإرشادي.

وتحدثت الدكتورة هبة عن النماذج المعرفية؛ إذ فرّقت بين النموذج المعرفي الغربي، والنموذج المعرفي الإسلامي، وحاولت أن تطبق إطارها النظري في النموذج المعرفي على الواقع المصري.

وجاءت الجلسة الثانية تحت شعار "أدوات المنهجية(١)" وتولى إدارتها الدكتور سيف الدين عبد الفتاح- أستاذ النظرية السياسية- جامعة القاهرة، وفيها تحدث عن: مفهوم المنهجية العلمية، والثوابت والمتغيرات في المنهج العلمي الإسلامي، وأدوات المنهجية الإسلامية، وطبيعة نموذج المقاصد، ودور المنهجية العلمية و أدواتها من منظور إسلامي.

وجاءت الجلسة الثالثة استكمالاً لموضوع "أدوات المنهجية(٢)"، وتولى إدارتها الدكتور عبد الرحمن النقيب- أستاذ أصول التربية- بتربية المنصورة؛ إذ ركز على تطبيق أدوات المنهجية الإسلامية في التربية، من خلال محاولة تحقيق الهدف العام لتلك الجلسة والمتمثل في إدراك المتدربين أن الاختبارات والمقاييس والملاحظة والأساليب الإحصائية المختلفة ليست حيادية وإنما تتأثر بمنهجية الباحث. وركز على إسلامية الأدوات البحثية من خلال حديثه عن المقياس الإسلامي والفرق بينه وبين المقياس غير الإسلامي.

واستكمل الدكتور فتحي ملكاوي الشق الثاني من الموضوع؛ إذ تحدث عن الفرق بين منهج التفكير، والبحث، والسلوك في المرجعية الإسلامية، وأبان الفرق بين المنهج والمنهجية، وأشار إلى تصنيف الأدوات وأنواعها ومرجعياتها. ونبّه إلى ضرورة الإبداع الذي يعني الاستيعاب والتجاوز.

أما فعاليات اليوم الرابع فقد بدأت بجلسة حول "مدارس المنهجية(١)" وتولى إدارتها الدكتور عبد الحميد مدكور، وجاءت ورقته بعنوان "المنهج العرفاني والمنهج العقلي"، وتضمن حديثه مجموعة من المحاور الرئيسة منها: أبعاد المنهج الصوفي في المعرفة. والأدلة العقلية والنقلية للمنهج الصوفي. وضوابط استخدام المنهج العرفاني الذوقي عند الصوفية. وضوابط المعرفة الصوفية.

وفي معرض حديثه عن المنهج الثاني وهو المنهج العقلي، تناول مجموعة من المحاور الرئيسة منها: أدلة من قدم العقل على النقل في مجال العقيدة. وأدلة من قدم النقل على العقل في مجال العقيدة. والعلاقة بين الدليلين العقلي والنقلي. وأوجه الاتفاق بين أصحاب الدليل النقلي وأصحاب الدليل العقلي (في مجال العقيدة). ودور العقل والنقل في مجال العقيدة.

وخُصصت الجلسة الثانية لـ "مدارس المنهجية(٢)"، للحديث عن المنهجين التاريخي والتجريبي؛ إذ تناول الدكتور زكريا سليمان- أستاذ التاريخ- بتربية المنصورة،

المنهج التاريخي، وتناول الدكتور أحمد فؤاد باشا- أستاذ فلسفة العلوم- جامعة القاهرة، المنهج التجريبي.

وقد استعرض الدكتور زكريا مساهمة المسلمين في كتابة علم التاريخ، والمدارس المعاصرة المختلفة في كتابة التاريخ، ومنهجية الكتابة التاريخية عند المسلمين، وحاجتنا إلى إعادة كتابته وفق منظور إسلامي، وأهمية التفسير الإسلامي للتاريخ.

وتعرّض الدكتور أحمد فؤاد باشا إلى حقيقة استخدام المسلمين للمنهج التجريبي بوسائله وخطواته المختلفة، وما نتج عنه من علوم متقدمة. وما هي الثوابت والمتغيرات في المنهج العلمي الإسلامي.

واختتمت فعاليات اليوم الرابع بجلسة حول "تطبيقات المنهجية(١)"، وأدارها الدكتور عبد الرحمن النقيب، وفيها أبان الفرق بين النظرة الإسلامية للعلوم التربوية والنظرة العلمانية، وما هو المفهوم الإسلامي للتربية ودلالاته التربوية المعاصرة، وما هي خطوات التأصيل للمفاهيم التربوية.

وبدأت فعاليات اليوم الخامس بجلسة حول "تطبيقات المنهجية(٢)"، وتمحورت حول علم الاجتماع والاقتصاد والسياسة، وبدئت حلقات الجلسة بمحاضرة الدكتور على ليلة- أستاذ علم الاجتماع- جامعة عين شمس. وتناول فيها النظرية الاجتماعية الغربية ومشكلات العجز التفسيري، وكيفية بناء النموذج النظري بوصفه مدخلاً لبناء النظرية الاجتماعية، ومقولات النموذج النظري في التصور الإسلامي.

وتحدث الدكتور رفعت العوضي- أستاذ الاقتصاد- جامعة الأزهر، عن تطبيقات المنهجية في مجال الاقتصاد، وقدّم نموذجا تفسيرياً في هذا المجال؛ إذ استعرض تاريخياً تطور الفكر الاقتصادي، وتطرق إلى علاقة الاقتصاد بالفقه من خلال الفقه الاقتصادي، وأبرز أبعاد النموذج التفسيري للاقتصاد في تراث المسلمين ومقارنته بأبعاد النموذج التفسيري للاقتصاد العلماني. وضرب مثلاً على النموذج الإسلامي من خلال ابن خلدون.

واختتمت فعاليات اليوم الخامس بجلسة حول "النماذج التفسيرية(٢)"، في مجال العلوم السياسية، وأدارتها الدكتورة نادية مصطفى- أستاذ العلاقات الدولية- جامعة القاهرة؛ إذ ركزت على ضرورة الوعي بالأبعاد المنهجية حول إمكانيات بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية، ودوافع بناء هذا المنظور، ومصادر هذا البنا.

وتضمن اليوم الأخير من الدورة محاضرة للدكتور محمد عمارة- المفكر الإسلامي، حول: منهجية التفكير الإسلامي"؛ إذ أشار إلى خصائص منهجية التفكير الإسلامي المتمثلة في الاعتدال والوسطية، إلخ. كما تناول قضية المرجعية وفق المفهوم الإسلامي، وتطرق إلى بعض القضايا المُشكلة مثل: النسخ وجمع القرآن، إلخ.

واختتمت فعاليات الدورة بلقاء تقويمي ضم المشرفين على الدورة والمتدربين، أعقبها كلمة للمتدربين وكلمة للمدربين وأخرى لإدارة الدورة، ومن ثم تم تسليم شهادات الدورة على المشاركين فيها.

تحديث العربية ومستقبلها في سوق لغات العالم

المجلس الأعلى للغة العربية بالجزائر

٢٩-٣٠ صفر ١٤٣٠هـ الموافق ٢٥-٢٦شباط ٢٠٠٩م

وليد العناتي *

نظم المجلس الأعلى للغة العربية بالجمهورية الجزائرية ندوة دولية احتفاءً بالذكرى السنوية العاشرة لتأسيسه، وذلك يومي ٢٩-٣٠ صفر ١٤٣٠هـ الموافق ٢٥-٢٦شباط ٢٠٠٩م. وقد شارك في هذه الندوة أكثر من ثلاثين باحثاً وباحثة. وعلى هامش الندوة أعدَّ المجلس عدداً احتفالياً من مجلة "اللغة العربية" بهذه المناسبة، ضم أكثر من خمسين بحثاً علمياً متخصصاً أنجزها نخبة من علماء العربية. كما أعدَّ المجلس "حوصلة" مفهرسة وموثقة بجميع منشورات المجلس ونشاطاته المختلفة منذ انطلاق مسيرته حتى موعد هذه الندوة.

بدأت فعاليات المؤتمر بالجلسة الافتتاحية، التي تحدث فيها الدكتور محمد العربي ولد خليفة رئيس المجلس الأعلى للغة العربية، مستعرضاً أهمية المجلس، ومنزلة هذه الندوة في باكورة نشاطات المجلس الممتدة عشر سنوات من العطاء والتنمية الفكرية والثقافية. كما تحدث وزير الدولة السيد عبد العزيز بلخادم عن رؤية رئاسة الجمهورية لرسالة اللغة العربية في توطين التعريب، وتعزيز الهوية العربية الإسلامية للجزائر.

وبدأت أعمال الجلسة الأولى بورقة قدمها الدكتور عبد الرحمن الحاج صالح، رئيس المجمع الجزائري للغة العربية، بعنوان "إعادة الاعتبار للغة العربية في المجتمع العربي"، رأى فيها أن إنجاز أي لغة إنما يرتبط بمنجز أهلها الحضاري؛ تقدماً أو تقهقراً، مؤكداً على أن ابتعاد العربية الفصحى عن لغة التخاطب اليومي، إنما مرجعه إلى الجمود الفكري وضآلة الإنتاج المعرفي في الوطن العربي.

* أستاذ اللسانيات المشارك بجامعة البترا الأردنية الخاصة. anati_waleed@hotmail.com

وقدم الوزير الجزائري الدكتور بوعبد الله غلام الله ورقة بعنوان "مستقبل اللغة العربية ورهاناتها في ظل العولمة"، فاستعرض الأسس الاقتصادية للعولمة، وانعكاساتها الثقافية والاجتماعية والتقنية على المجتمع العربي، ثم انتقل إلى المسألة اللغوية والتحديات التي تواجهها العربية في العالم، وكيفية تحصينها لمواجهة هذه التحديات لتحمل رسالتها العالمية، ولتعود لغة عالمية من جديد. واستعرض الأستاذ علي القاسمي من مكتب تنسيق التعريب في الجزائر، منزلة "التعريب في التنمية البشرية"؛ إذ العربية هي اللغة الوحيدة التي تصلح لتنمية الإنسان العربي، وتعزيز دوره ليكون مسهماً إسهاماً فاعلاً في تنمية مجتمعه ورُقِيِّه.

وقدم الدكتور يعقوب الشرّاح من مركز تعريب العلوم الصحية في الكويت، ورقة بعنوان "تجربة المركز في الترجمة من اللغة الإنجليزية إلى العربية-العلوم الطبية"، عرض فيها عرضاً مسهباً لتجربة المركز في نقل كثير من المصادر العلمية والطبية من اللغة الإنجليزية إلى اللغة العربية، وتوفيرها بأشكال إلكترونية سهلة الاستعمال، ومن أهم أعمال الجمعية: مجلة تعريب الطب، المعاجم والأطالس الطبية، الأدلة الطبية، وسلسلة من الكتب الطبية الحياتية للمستعمل العادي. وقدمت الدكتورة عائدة الأنصاري- الأمينة العامة لمجمع اللغة العربية بالسودان، استعراضاً شاملاً لجهود المجمع السوداني في دعم اللغة العربية، من حيث نشر المصطلحات وتوحيدها، وتعريب التعليم، وإصدار مجلة علمية محكمة تعنى بقضايا العربية المعاصرة.

و لم تغب فكرة عالمية اللغة العربية عن وقائع الندوة؛ ففي الجلسة الثانية من اليوم الأول قدم الدكتور بكري عبد الكريم من جامعة وهران- الجزائر، ورقة عنوانها: "عالمية اللغة العربية: الرؤية والأداة"، حاول فيها الإجابة عن عدد من التساؤلات، وصولاً لكيفية تهيئة العربية لتكون إحدى اللغات العالمية علماً وتعليماً وانتشاراً، ومن هذه الأسئلة: ما هي مظاهر قوة العربية وغناها التي كفلت لها الصمود في وجه التحديات المختلفة؟ وما هي السبل الكفيلة بتنمية ارتباط العربية باللغات الحية والثقافات الأخرى؟ وكيف نجدد العربية ونوسعها لتستوعب العلم الحديث؟ وكان للاعتبارات الاقتصادية منزلة في وقائع الندوة؛ فقد قدم الدكتور وليد العناني من

جامعة البترا في الأردن، ورقة بعنوان: "أسهم العربية في السوق اللغوية"، فبيّن فيها رؤية لسانية اقتصادية لواقع العربية في البلاد العربية والأجنبية، وأظهر أنَّ ثمة تفاوتاً في الإقبال على اللغة العربية لأسباب اقتصادية خالصة مقارنة باللغة الإنجليزية، وركز على زيادة إقبال الأمريكيين والماليزيين والكوريين والإسبان على تعلُّم العربية لأسباب متفاوتة؛ فمنه ما هو سياسي وآخر ثقافي وآخر اقتصادي.

أما الدكتور محمد غاليم من معهد الدراسات والأبحاث للتعريب بالرباط، فقد تناول في ورقته: "بعض مقتضيات تمكين اللغة العربية في مجتمع اقتصاد المعرفة"، جملة من القضايا المترابطة التي تهم تمكين اللغة العربية، وتطويرها، وضمان مستقبلها في مجتمع اقتصاد المعرفة في مستويات اجتماعية وتعليمية وعلمية مختلفة، مركزاً على استثمار منجزات البحث اللساني لترقية البحث في اللغة العربية. وقدم الدكتور مهدي عرار من جامعة بير زيت في فلسطين، ورقة عنوانها "المعجم اللغوي التاريخي... المغيَّب المنتَظَر"؛ إذ استعرض فيها أهمية المعجم التاريخي من حيث دلالته على المعاني القديمة للألفاظ العربية، وإسهامه في الاحتفاظ بالدلالات الجديدة إلى جوارها. ثم قدم الدكتور محمد خاقاني من جامعة أصفهان في إيران، ورقة عنوانها "مكانة العربية في إيران...قديماً وحديثاً"، وفيها أسفر عن التجربة التاريخية للعربية في بلاد فارس منذ بزوغ الإسلام حتى الوقت الحاضر، متناولاً وجوه تعالق العربية بالفارسية، وتاريخ تعليم العربية في إيران، ومؤسسات تعليم العربية فيها.

وفي اليوم الثاني من أعمال المؤتمر عقدت ست ورشات منفصلة ومتزامنة على فترتين؛ صباحية ومسائية، تناولت موضوعين هما: تحديث العربية وإسهامها في المجالين العلمي والتكنولوجي. ومستقبل العربية في سوق اللغات.

ففي الفترة الصباحية توقف محمد اليملاحي- باحث من المغرب، في ورقته "تجليات الثقافة العربية في الصناعة المعجمية"، عند أثر الثقافة العربية في صناعة المعاجم، متخذاً عمل علي القاسمي "معجم الاستشهادات" مثالاً دالاً؛ إذ ركز على دراسة هذا المعجم من منظور منزلته بين مؤلفات علي القاسمي، ثم منزلته في الحركة المعجمية العربية، مستعرضاً الأسس النظرية لمعجم الاستشهادات وأبعاده التجريبية. وركزت

ورقة الدكتور رشيد بن مالك، مدير مركز البحث العلمي والتقني لتطوير اللغة العربية بالجزائر، على "إشكالية ترجمة المصطلح السيميائي في الدراسات النقدية العربية المعاصرة"؛ إذ اتخذ هذا المجال من المصطلحات نموذجاً على اضطراب الواقع الاصطلاحي العربي، وتعدد إشكالاته، وغياب التنسيق، وما يترتب على ذلك من هدر للطاقة والوقت.

وقدّم الدكتور عبد القادر فضيل- باحث في علوم التربية- الجزائر، ورقة بعنوان "واقع تدريس اللغة العربية في مدارسنا وسبل تطويره"، ودلَّ فيها على الاختلالات التربوية في تعليم العربية في المراحل الدراسية الدنيا من حيث التخطيط والتدريب والتنفيذ؛ إذ توقف عند كثير من الممارسات الخاطئة في تعليم العربية وإعداد مقرراتها، وتنفيذ سياساتها التربوية، وانتهى من ذلك إلى رؤى مستقبلية يتشوف فيها ما ينبغي أن يكون عليه تعليم العربية لأبنائها في هذه المرحلة التأسيسية.

وقدّم الدكتور عبد الجليل مرتاض من جامعة تلمسان- الجزائر، ورقة عنوانها: "السبعة أحرف في ضوء العولمة اللسانية"، تناول فيها عدداً من المفاهيم اللسانية (اللسان والدال والمدلول)، وصولاً إلى استعراض تجربة العربية في مواجهة التحديات، منتهياً إلى تحديات العولمة ولاسيما في سياقها الإعلامي، ومدى تأثر العربية إيجاباً وسلباً بالمد الفضائي العولمي.

أما الدكتور أحمد بوطرفاية- رئيس جامعة وَرْقَلة- الجزائر، فقد تناول في ورقته "اللغة العربية وسهام العولمة" منزلة اللغة في إنجاز التواصل البشري في المجتمعات المختلفة، وتعبيرها عن فكر ذلك المجتمع، وانفعالها بما يصيب المجتمع، متوسلاً بذلك سبيلاً للوقوف على التحديات التي أفرزتها العولمة في وجه العربية، مؤكداً، كغيره من الباحثين، ارتباط منزلة اللغة ورقيّها أو انحدارها بالناطقين بتلك اللغة.

وقدّم الدكتور بومدين بوزيد من جامعة وهران- الجزائر، في ورقته: "اللغة العربية والحياة" تصوراً لطبيعة العلاقة النفسية التي تربط العربي بلغته، من حيث هي انعكاس لأصول تفكير العربي وعلاقته بالطبيعة وبالله من خلال المفردات وتركيب الجملة، وكيفية تطور ذلك في عصور ازدهار الحضارة العربية الإسلامية.

وفي ورقته المعنونة: "المعجم التاريخي للغة العربية" استعرض الدكتور صالح بلعيد من جامعة تيزي وزو- الجزائر، المعجم التاريخي منذ نشأته، متناولاً منهجية بناء المعجم التاريخي، وكيفية إنجازه، وأهمية إنجازه للغة العربية. وقدّم الدكتور أبو الفضل محمد بن هندة- أستاذ العلاقات الدولية في باريس، ورقة وسمها بـ "اللغة العربية بين عبقريتها وتقاعس أبنائها"، واستعرض فيها مقولات اللغات المهددة بالانقراض، مستثنياً العربية من ذلك لارتباطها بالإسلام، وقدرتها على الانتشار معه، إضافة إلى أسباب لغوية كامنة في بنيتها وخصائصها التركيبية التي تضمن لها البقاء، وتساعدها على الاستجابة لمقتضيات التطور والحداثة.

وكان للسانيات الحاسوبية نصيب من أوراق الندوة؛ فقد قدّم الدكتور الهادي شريفي من جامعة تلمسان- الجزائر، ورقة عنوانها: "النشر الإلكتروني باللغة العربية... واقع وآفاق"، وفيها استأنف الباحث النظر في الفرق بين النشر الورقي والنشر الإلكتروني، ومنزلة العربية في سوق النشر الإلكتروني، وكيفية التغلب على صعوبات النشر الإلكتروني باللغة العربية، أكانت صعوبات تقنية أم لغوية أم أخرى. وقد صرف الباحث جهداً لبيان مفهوم الوثيقة الإلكترونية وقضاياها الأخرى. وقدّم الدكتور مصطفى حركات من جامعة الجزائر، ورقة عنوانها "المعالجة الآلية لضوابط الكتابة العربية" تناول فيها وجوه قضية الضبط الآلي للنصوص، والصعوبات التي واجهت إدخال الحرف العربي والحركات إلى الحاسوب، وجعل ورقته جواباً عن سؤال عريض: لماذا نضبط النصوص العربية؟

ويتجدد موضوع العربية والعولمة ومنزلة العربية ووظيفتها الإعلامية، وأهميتها في عصر المعلومات، وذلك في ورقة الدكتور رشيد حليم من جامعة الطارف في الجزائر، المعنونة بـ "العربية.. وظيفتها ومقامها في عصر العولمة والمد الإعلامي". وقدّم الدكتور مهدي عرار من جامعة بير زيت- فلسطين، ورقة عنوانها: "معوقات دور العربية في تعزيز الهوية"، تحدث فيها عن التحديات التي تواجه العربية في فلسطين من حيث هي لغة السكان الأصليين، وما تمارسه سلطات الاحتلال الإسرائيلي في سبيل تهويد اللغة والمحيط.

وقُدّمت في الجلسة المسائية خمس أوراق، استهلها الدكتور محمد ناصر بوحَجَّام من جامعة باتنة في الجزائر، بورقة بعنوان "راهن اللغة العربية في أوطانها ومسؤولية أبنائها نحوها"، وفيها شخّص واقع اللغة العربية في الوطن العربي من حيث التحديات التي تواجهها، ولاسيما في المغرب العربي والجزائر، منتهياً إلى سبل تدعيم وجودها وتطويرها لمواجهة هذه التحديات، لتستعيد مكانتها ومنزلتها الفكرية التليدة. وقدّم الدكتور سالم المعوش من جامعة بيروت في لبنان، ورقة عنوانها: "تناوبات التشكل واللاتشكل على اللغة العربية"، استنفد فيها القدرات الكامنة في العربية التي تجعلها قابلة لاستيعاب ما هو جديد من المصطلحات والمفردات والمعارف على مرّ الزمن؛ فهو يستعرض تجربة العربية الحضارية من خلال هذين المصطلحين الاقتصاديين، بالنظر في حياة العربية الاجتماعية، وتفاعلها مع اللغات الأخرى.

واستدلَّ الدكتور عبد الرزاق عبيد من جامعة الجزائر، على إمكانية ترجمة النصوص المشحونة بالدلالات الثقافية من لغة إلى أخرى بإمكانية ترجمة الأمثال والحكم؛ وذلك في ورقته: "ترجمة الأمثال والحكم من اللغة الفرنسية إلى اللغة العربية: المشاكل والحلول". وتناول الدكتور محمد الينبعي من جامعة فاس في المغرب، في ورقته "اللغة العربية في أوطانها بين تحدياتها وآفاقها"، التحديات الإعلامية والتعليمية والإدارية التي تعترض العربية، منتهياً إلى مقترحات ضرورية لتجاوز هذه العقبات منها: تعريب المحيط، وتطوير المناهج، وتفعيل دور المجامع اللغوية. وعاد الدكتور محمد خاقاني ليقدم استعراضاً لتاريخ اللغة العربية في إيران تعليماً وتعلماً.

وتضمنت الجلسة الختامية ورقة للدكتور الخليل النحوي من موريتانيا، استعرض فيها منزلة اللغة العربية في قارة إفريقيا، من حيث هي لغة كتابة كثير من اللغات الإفريقية، ولها علاقات وثيقة بلغات القارة. وأكد ضرورة استثمار هذه العلاقة لتمكين العربية من أن تكون لغة تواصل في هذه القارة. وتمّ بعد ذلك تلاوة البيان الختامي، والتوصيات، وأبرز ما جاء فيها:

١. دعوة الدول العربية إلى اتخاذ قرار ملزم باستخدام اللغة العربية في كل المجالات، بما يجعل منها اللغة الأساسية للتواصل والتعليم بمختلف مراحله، وخاصة في

التعليم العالي، ومجالات التواصل الأساسية، ووضع مخطط مرحلي لتعميم التعريب، واتخاذ إجراءات مرحلية تساعد على تحقيق هذا الهدف خلال فترة انتقالية لا تتجاوز عشر سنوات.

٢. دعوة الدول العربية والمنظمات والهيئات والاتحادات القطرية والقومية، وفي مقدمتها جامعة الدول العربية إلى إعلان عام ٢٠١٠ سنة عربية للتعريب.

٣. دعوة الحكومات العربية والمنظمات والهيئات والاتحادات القطرية والعربية والأحزاب الوطنية وسائر مكونات المجتمع المدني إلى العمل الجاد على غرس الاعتزاز باللغة العربية في نفوس المواطنين، وخاصة الأجيال الناشئة، وذلك بكل الوسائل والطرق الممكنة بما فيها المهرجانات والشعارات والتوعية عبر المدارس والجامعات ووسائل الإعلام ونوادي الشباب والثقافة.

٤. دعوة الجامعات ومراكز البحوث إلى مزيد من العناية باللسانيات الحاسوبية بحثاً وتطبيقاً وتدريساً وتأهيلاً، بما يساعد على استخدام اللغة العربية لدخول مجتمع المعرفة وتحقيق التنمية البشرية.

٥. دعم الجهود التي تبذلها المجامع والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم وأجهزتها المختصة، وفي مقدمتها مكتب تنسيق التعريب في مجال وضع المصطلحات، وتوحيدها، وتقييسها، وإشاعتها.

٦. دعوة الجامعات، ومراكز البحوث، والمنظمات، والهيئات الوطنية والقومية إلى الاهتمام بالقضايا النظرية والمنهجية في وضع المصطلحات، وتأليف المعاجم المختصة والعامة.

٧. العمل باستمرار على تطوير طرائق وأساليب تدريس اللغة العربية في التعليم العام، وذلك في اتجاه جعل المتعلم محور العملية التعليمية والتعلميّة، وإكسابه المهارات اللغوية الأساسية، وتنمية قدراته على استخدام اللغة أداة طيّعة للتعبير الوظيفي والإبداعي تحدثاً وكتابة.

٨. الدعوة إلى إنشاء مجلس أعلى للغة العربية لدى جامعة الدول العربية، لتنسيق سياسات الأقطار العربية وجهودها في النهوض باللغة العربية.

٩. بعث جهاز عربي لبحوث تعليم اللغة العربية وتطويرها، من مهامه رصد التجارب العربية والأجنبيّة الرائدة، والتعريف بها، والتدريب عليها، وتأمين تعاون تربوي وعلمي فعّال بين الأقطار العربية في مجال تدريس اللغة العربية.

١٠. زيادة الاهتمام بالترجمة العلمية والتكنولوجية، بما يسدّ حاجات الجامعات، وقطاعات الإنتاج من الكتب المرجعية والتعليمية اللازمة.

١١. التشجيع على إنشاء جمعيات أهلية للعناية باللغة العربية، وتحبيبها إلى المواطنين والناشئة.

١٢. تنظيم علاقات اللغة العربية مع اللغات الأجنبية، وتحديد أدوار كلّ منها في الأقطار العربيّة، بما يجنّب الثنائيّة المفقرة للغة العربية، وأن تحلَّ لغتنا محلّها الطبيعي في كل المجالات.

١٣. فرض اللغة العربية في المدارس الخاصة بحصص ومقررات كافية لإكساب المتعلمين مهارات اللغة العربية، ولتأمين تعلّقهم بها.

١٤. دعوة الجهات الوطنيّة والإقليمية المعنيّة -وفي مقدّمتها الجامعات والمنظمة العربيّة للتربية والثقافة والعلوم والمنظّمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة- إلى زيادة الاهتمام بنشر اللغة العربية للناطقين بغيرها بين المسلمين والأجانب.

مؤتمر دولي حول

"الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وقضايا الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر: رؤية معرفية ومنهجية"

الرباط/المملكة المغربية: ٦-٧ جمادى الأولى ١٤٣٠هـ (٢-٣ مايو ٢٠٠٩م)

محمد المنتار*

نظم المعهد العالمي للفكر الإسلامي هذا المؤتمر العلمي الدولي بالتعاون مع شعبة الدراسات الإسلامية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس في الرباط- المملكة المغربية. وقد جاء المؤتمر في إطار جهود المعهد العالمي للفكر الإسلامي من أجل إبراز معالم التجديد والإصلاح في حياة الأمة، ودعم مساعي الاجتهاد الأصيل في إطار من التفاعل الإيجابي للعقل المسلم مع مقررات الوحي الراسخة وقيمه الثابتة، ومجريات الواقع المتجددة ونوازله وتحدياته المتغيرة.

وقد استهدف المؤتمر الكشف عن الأبعاد المعرفية والمنهجية لتراث الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، وتحديد أهم الإشكاليات الرئيسة التي وجهت تفكيره ودارت حولها تآليفه وكتاباته، مع إبراز سمات منهجه الإصلاحي، وإسهاماته الفكرية في سياق الفكر الإسلامي المعاصر.

ودارت أشغال المؤتمر في عدد من المحاور منها: النزعة الإصلاحية التجديدية في فكر العلامة محمد الطاهر بن عاشور، ومنهج تعامله مع القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وجهوده في مجال مقاصد الشريعة، وممارساته في إصلاح التعليم، وآراؤه في لغة القرآن الكريم وبيانه.

وقد اشتمل برنامج المؤتمر على خمس جلسات عمل فضلاً عن جلستي الافتتاح والختام، وتضمن برنامج المؤتمر اثنين وعشرين بحثاً علمياً لعلماء وباحثين من الأردن،

*باحث مغربي في سلك الدكتوراه في الدراسات الإسلامية، ورئيس تحرير الموقع الالكتروني للرابطة المحمدية (رابطة علماء المغرب). البريد الإلكتروني: mohamedelmantar@gmail.com

وتونس، والجزائر، والسودان، وفرنسا، وماليزيا، ومصر، والمغرب، والمملكة العربية السعودية، والهند، والولايات المتحدة الأمريكية.

بدأت أعمال المؤتمر بالجلسة الافتتاحية التي عقدت بمدرج الشريف الإدريسي بكلية الآداب. برئاسة الدكتور خالد الصمدي، رئيس المركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية، بالمغرب، والمستشار الأكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي بالمغرب. وتضمنت كلمات كل من عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية الدكتور محمد المختاري، الذي رحب فيها بالمشاركين، وأشاد بالعلاقات التي تربط كلية الآداب بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي. ثم تناول الحديث الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فقدم تعريفاً بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي، وبياناً لرسالته في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد، وإصلاح مناهج الفكر الإسلامي، لتمكين الأمة من استئناف دورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها. كما تحدث في الجلسة الافتتاحية الدكتور العربي بوسلهام، رئيس شعبة الدراسات الإسلامية بجامعة محمد الخامس، نيابة عن اللجنة التحضيرية؛ إذ رحب بالضيوف المشاركين في الحلقة الدراسية، ونوَّه بجهود الجامعة ونشاطاتها العلمية المشتركة، وبخاصة في حقل البحوث العلمية والدراسات العليا.

وتضمنت الجلسة الافتتاحية محاضرة ضيف الشرف الأستاذ الدكتور محمد بلبشير الحسني، مؤسس شعب الدراسات الإسلامية بالمغرب، وكانت المحاضرة بعنوان: "ماهدون من المغرب العربي في النصف الأول من القرن العشرين"، قدم فيها المحاضر نظرة عن جهود ثلاثة من رواد الإصلاح والتجديد في كل من تونس والجزائر والمغرب، في القرن الماضي، وهم: محمد الطاهر ابن عاشور، وعبد الحميد ابن باديس، وعلال الفاسي. فالشيخ ابن عاشور امتد عمله في البحث والتنظير والتدريس على مدى ثلاثة أرباع القرن الماضي، في حين امتد جهاد الشيخ ابن باديس بالقلم والتبليغ طوال النصف الأول من القرن الماضي. أما الأستاذ علال الفاسي فقد تركز عمله في التنظير الفكري والكفاح الميداني قبل استقلال المغرب وبعده من الربع الثالث من القرن الماضي. واستعرض الدكتور بلبشير مجالات الالتقاء والاختلاف بين هؤلاء المصلحين، الذين اتفقوا على إحياء الاجتهاد والتجديد وعلى تحرير مجتمعهم من مختلف مثبطات

النهضة والتحرر، ومن الاستعمار والتخلف والجهل، واتفقوا على أن عصب الإصلاح هو التربية والتعليم، فعمد الشيخ ابن عاشور والأستاذ علال الفاسي إلى إصلاح القرويين والزيتونة، وأسس ابن باديس المدارس والمعاهد بالجزائر.

وعُقدت الجلسة الأولى، في قاعة الشيخ محمد المنوني، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، برئاسة الدكتور فتحي ملكاوي، المدير الإقليمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، وتضمنت أربع أوراق. قدم الورقة الأولى الدكتور عمار الطالبي، أستاذ الفلسفة بكلية الآداب بجامعة الجزائر، وكانت بعنوان: "التجديد عند الشيخ الطاهر ابن عاشور"؛ بين فيها مناحي التجديد عند الشيخ، واجتهاده في جانب مهم من الحياة العقلية في الحضارة الإسلامية؛ وهو المنهج الفقهي. وقد ألف في هذا المجال كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية" الذي يظهر فيه تجديده وإبداعه واجتهاده، وأصالته الفكرية بوضوح تام.

وجاءت الورقة الثانية بعنوان: "مدى إسهام البحث العلمي بتونس في تجلية فكر الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور" للدكتور العروسي الميزوري، مدير المعهد العالي لأصول الدين بتونس، الذي رصد من خلالها إسهامات البحث العلمي بتونس المتعلقة بابن عاشور، ولاحظ أنها شملت أبحاثاً في علوم القرآن، وعلوم الحديث، والفقه، وعلم الكلام، وعلم الاجتماع، وعلوم التربية، واللغة العربية، والتحقيق، والسير، وزادت عن خمسين بحثاً. فضلاً عن رصد شامل لمقالات الشيخ ابن عاشور الصحفية.

وقدم الدكتور صادق كرشيد، أستاذ علوم القرآن والحديث والسيرة بجامعة الزيتونة، الورقة الثالثة وكانت بعنوان: "المنزع العقلي عند محمد الطاهر ابن عاشور". أَبرَز فيها معالم المنزع العقلي عند محمد الطاهر ابن عاشور ومرتكزاته، من خلال ما سعى إليه وحققه من إصلاحات في مجال التعليم، وتجديد منهجي في درس التفسير، ونظر في مسائل الفتوى بالقرائن والأمارات والمآلات، ومراعاة لأحوال المكلفين، حفاظاً على مصالحهم.

وجاءت الورقة الرابعة تحت عنوان: "المكافحة المنهجية عند ابن عاشور لفساد المجتمع ومجالات الإصلاح والتجديد"، وقدمها الدكتور علي جمعة الرواحنة، من قسم الفقه وأصوله بجامعة آل البيت في الأردن. وهدفت الورقة إلى معاينة هذه المنهجية في

إصلاح واقع الأمة الإسلامية في جميع مستوياته، مع إبراز التنظير المنهجي، والتفاعل مع الحركة العلمية وقادة الإصلاح في عصره.

أما الجلسة الثانية، فترأسها الدكتور العروسي الميزوري، مدير المعهد العالي لأصول الدين بتونس. ونوقشت فيها ثلاث ورقات، قدم الورقة الأولى الدكتور عبد المجيد النجار، الأمين العام المساعد للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، في ورقة بعنوان: "المنحى التطبيقي في مقاصد ابن عاشور". بدأ فيها بالتذكير بأهمية البعد التطبيقي بمقاصد الشريعة وأهمية تفعيل المقاصد، بما يعني تحريك العقل الشرعي تحريكاً مقاصدياً. ثم نوّه بالأهمية التطبيقية للمقاصد عند ابن عاشور متناولا إسهامين هامين في المنهج التطبيقي: أولهما سبل الكشف عن مقاصد الشريعة، والذي يمثل أول مراحل المنهج التطبيقي، وثانيهما تفصيل المقاصد الخاصة في أبواب المعاملات. ورجح الباحث أن يكون الاستعمال التطبيقي للمقاصد هو الدافع الأساس لتأليف ابن عاشور لكتابه المقاصد.

وجاءت الورقة الثانية تحت عنوان: "الامتداد الزمني للمصالح في الفكر المقاصدي للإمام ابن عاشور: من البعد الاعتقادي إلى الوجهة التدقيقية" للدكتور إسماعيل الحسني، أستاذ مقاصد الشريعة والفقه المعاصر في جامعة مراكش بالمغرب، وفيها كشف عن الامتداد الزمني للمصالح الشرعية، من خلال وجهتين: وجهة تنطلق من الأساس الاعتقادي للمصلحة في الإسلام لتعالجها في بعدها الدنيوي والأخروي. ووجهة تدقيقية يحصر صاحبها الكلام في الإطار الدنيوي لحياة الإنسان الفرد ولحياة المجتمع والأمة.

وجاءت الورقة الثالثة تحت عنوان: "استمداد المقاصد وشروط اعتبارها عند الطاهر ابن عاشور: رؤية منهجية معرفية" للأستاذ محمد المنتار، رئيس تحرير موقع الرابطة المحمدية للعلماء بالمغرب، وفيها حاول أن يميز إسهامات ابن عاشور في مقاصد الشريعة عموماً، ومظانّ استمدادها وشروط اعتبارها خصوصاً؛ إذ حصرها في شروط، هي: الثبوت، والظهور، والانضباط، والاطراد والإطلاق، فضلاً عن شرط العموم والشمول، وعدم النسخ. مع الوقوف عند إشكالية القطعية والظنية التي تجلت في شكل مسألة خلافية بينه وبين الشاطبي، كما وقف أيضا عند مسألة المسالك التي بها تعرف مقاصد الشريعة.

أما الجلسة الثالثة، فترأسها الدكتور أحمد الريسوني، أستاذ مقاصد الشريعة وأصول الفقه في شعبة الدراسات الإسلامية بجامعة محمد الخامس سابقاً، والخبير في مشروع معلمة القواعد الأصولية، ونوقشت فيها أربع ورقات، قدم الأولى الدكتور جمال الدين دراويل، رئيس تحرير مجلة "الحياة الثقافة" التي تصدرها وزارة الثقافة في تونس، في ورقة بعنوان: "الاتجاه المقاصدي لدى الأستاذ الإمام ابن عاشور: دلالاته واستحقاقاته"، فبين أنَّ التوجه المقاصدي الذي انتهجه ابن عاشور ينطوي على وعي نقدي للأسس التي بُني عليها العقل الفقهي القديم، وعلى هاجس تطوير البناء الفكري للمنظومة التشريعية الإسلامية على النحو الذي يجعل من التشريع عامل التنشيط للحركة الحضارية، وعنصر تغذية لتقدم المجتمع الإنساني، ويجنب المسلم عواقب التعارض والصدام بين النص والواقع.

وجاءت الورقة الثانية بعنوان: "الإمام المجدد الناقد الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وإشكالية قطعية أصول الفقه: قراءة في كتابه مقاصد الشريعة" للدكتور مبارك أخرضيض، دكتوراه دولة في الشريعة الإسلامية من جامعة القرويين، ومسؤول إداري بولاية أكادير المغربية. وتضمنت المقومات الأساسية التي بنى عليها ابن عاشور منهجه النقدي لإثبات ظنية أصول الفقه، مع بيان بعض المنطلقات التي انطلق منها الأصوليون القائلون بقطعية أصول الفقه، والإشارة إلى بعض الضوابط المنهجية التي وظفها ابن عاشور لتوسيع آليات الاجتهاد المقاصدي بغية تأسيس علم أصول الفقه على القطع أو الظن القريب منه، وذلك بديلاً لعلم أصول الفقه.

وقدم الدكتور نعمان جغيم، الأستاذ المشارك ورئيس قسم الدراسات العامة بكلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، الورقة الثالثة، وجاءت بعنوان: "فقه السنة النبوية عند الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور". وكشف فيها عن بعض جوانب فقه السنة النبوية عند هذا العالم المحقق، من خلال كتبه "كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ"، و"النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح"، و"مقاصد الشريعة الإسلامية". ورصدت الورقة عوامل القوة عند ابن عاشور في فقه السنة النبوية رواية ودراية، مع تقديم تطبيقات في نقد الشيخ لبعض متون الأحاديث.

وجاءت الورقة الرابعة بعنوان: "موقع الشيخ ابن عاشور في الفكر الإصلاحي الحديث" للدكتور سليمان الشواشي، الأستاذ المحاضر في أصول الدين بجامعة الزيتونة بتونس؛ إذ تساءل فيها عن موقع الشيخ ابن عاشور في الفكر الإصلاحي الحديث؛ هل هو امتداد للحركة الإصلاحية التونسية التي تزعمها قبادو وخير الدين؟ أو إنَّه تابع في آرائه الإصلاحية للأفغاني وعبده؟ وبعد أن قام الباحث بإبراز سمات الحركتين الإصلاحيتين المشرقية والمغربية، وعرض نماذج من جهود ابن عاشور الإصلاحية، استخلص أن جهود ابن عاشور مزجت بين الحركتين، وشكلت مدرسة إصلاحية واحدة، كان ابن عاشور قطباً من أقطابها.

أما الجلسة الرابعة، فترأسها الدكتور عبد المجيد النجار، وتضمنت ثلاث ورقات، أولاها للدكتور صحراوي مقلاتي، الأستاذ المحاضر بكلية العلوم الاجتماعية والإسلامية بجامعة باتنة في الجزائر، وجاءت بعنوان: "تأصيل القيم العالمية الكبرى عند الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور". ورأت الورقة أن الروافد المتعددة التي شكلت فكر ابن عاشور جعلت منه رائداً في المدرسة الإسلامية المعاصرة، وشخصية موحدة للأمة، من خلال دقته العلمية، وتأصيله لكثير من المفاهيم والقيم العالمية الكبرى كالحرية والعدالة والمساواة والتسامح والحوار، وغيرها.

وجاءت الورقة الثانية بعنوان: "نقد مقصد الحرية في فكر محمد الطاهر ابن عاشور" للدكتور محمد همام، دكتوراه في الآداب والعلوم الإنسانية، ومسؤول إداري بولاية أكادير المغربية. وهدفت الورقة إلى الوقوف على مجهود الشيخ ابن عاشور غير المسبوق في ترسيخ الحرية بوصفها مقصداً من مقاصد الشريعة. وأظهرت الورقة أن ابن عاشور يمثل أحد الرموز الفكرية التي انفردت بالإلحاح الفكري على دور الحرية في تنمية الإنسان وتحقيق رسالته الاستخلافية، بل عدّها مقصداً من مقاصد الشريعة.

وقدم الدكتور إسرار أحمد خان، وهو عالم هندي يعمل أستاذاً في قسم القرآن والسنة، في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، الورقة الثالثة تحت عنوان: "نظم القرآن ومنهج ابن عاشور: دراسة تقويمية"، وحاول فيها أن يكشف عن معالم منهج ابن عاشور الخاص بنظم القرآن. وعرض نماذج تطبيقية، واستخلص أهم القضايا التفسيرية المتعلقة بنظم الآيات والسورة في تفسير التحرير والتنوير.

أما الجلسة الخامسة فترأسها الدكتور عمار الطالبي، أستاذ الفلسفة بكلية الآداب بجامعة الجزائر، ونوقشت فيها أربع أوراق. كانت الورقة الأولى للدكتور عبد الرحمن العضراوي، أستاذ مقاصد الشريعة وأصول الفقه والفكر الإسلامي بجامعة السلطان مولاي سليمان، بني ملال، المغرب، وهي بعنوان: "أسئلة الإصلاح وأجوبة المقاصد في سلفية الطاهر ابن عاشور"؛ إذ عرض الباحث سلفية ابن عاشور من خلال مدخل المقاصد الشرعية ووظيفتها المعرفية والمنهجية في الإصلاح.

وجاءت الورقة الثانية تحت عنوان: "ابن عاشور وإعادة الاعتبار للقول الكلي في الفكر الإسلامي" وقدمها الدكتور بدران بن لحسن، الأستاذ المحاضر بقسم الفلسفة بجامعة باتنة في الجزائر. وأبرزت الورقة جهود ابن عاشور الرامية إلى استعادة الفكر الإسلامي لأهم خصائصه. ووظفت الورقة استراتيجية تحليل بعض المقولات الكلية والقواعد المنهجية التي يقوم عليها فكر ابن عاشور وتطبيقاتها في إنتاجه الفكري وممارساته الإصلاحية، المتمثلة في مركزية القرآن في إنتاج المعرفة، وأخلاقية الرؤية الإسلامية من خلال مقولة المقاصد، ومركزية الإنسان في النظر الإسلامي من خلال مقصد الحرية، وأهمية المجتمع من خلال إعادة الاعتبار للنظام الاجتماعي، وأولوية البناء على التكديس من خلال إعادة إصلاح نظام التعليم.

وقدم الدكتور خالد الطرودي، الباحث في المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن، ورقة بعنوان: "المقاصد التربوية من إصلاح التعليم في فكر الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور". واستخلصت الورقة المقاصد التربوية في مشروع ابن عاشور الإصلاحي، كما ظهرت في كتابه: "أليس الصبح بقريب". ورأى الباحث أن ابن عاشور كان يملك رؤية شاملة حول ضرورة صياغة البرامج التعليمية بقدرات تجديدية عالية، تتصف أحياناً بالثورة على المألوف. وهو في مشروعه الإصلاحي التربوي هذا يتسق مع رؤيته للإصلاح في الجوانب الأخرى السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

وختمت الجلسة الخامسة بورقة قدمها الدكتور محمد عبد الفتاح الخطيب، مدرس اللغويات والفكر الإسلامي بجامعتي الأزهر الشريف والإمارات. وجاءت تحت عنوان: "فهم النص وإشكالية التأويل عند الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (قراءة في مقدمات تفسيره)". وهدفت الورقة إلى الوقوف على الأحكام الضابطة لحركة تحليل الخطاب، وفهم النص وإشكالية تأويله، منهجاً وتنظيراً، انطلاقاً من الدراسات اللسانية للأصول

والضوابط التي تحكم تحليل الخطاب القرآني والنبوي، في تراثنا الإسلامي العربي، وهي التي أوردها ابن عاشور، من خلال المقدمات العشر، التي صدّر بها "التحرير والتنوير". وعرض الباحث منهجية ابن عاشور في الانتفاع بكلام الله، قراءةً وتدبراً وتفسيراً، من خلال: ضبط العلاقة بين القارئ وفقه النص، وضبط العلاقة بين منهج الاستنباط ومسألة القصد والمراد، وضبط العلاقة بين المنطوق والمفهوم، وضبط العلاقة بين حركة اللفظ ومنطق المعنى.

وترأس الجلسة الختامية، الدكتور فتحي ملكاوي، المدير الإقليمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، فخصّ بالشكر أعضاء اللجنتين العلمية والإدارية للمؤتمر، وللعلماء والباحثين الذين أعدوا البحوث وعرضوها أو عقّبوا عليها، وأكدَّ أنَّ بحوث المؤتمر سوف تنشر في كتاب بعد الاستفادة من مداولات المؤتمر واستكمال متطلبات النشر. ثم فتح المجال للمشاركين لإبداء آرائهم حول أعمال المؤتمر وأوراقه وبرنامجه. وقد نوّه المشاركون بجهود المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الوصل بين المؤسسات العلمية والعلماء والباحثين في شرق العالم الإسلامي وغربه. ثم قرأ الدكتور خالد الصمدي البيان الختامي للمؤتمر وتوصياته، وأبدى المشاركون بعض الملحوظات والاستدراكات. ثم جاء دور الكلمة الختامية لكل من المؤسستين المنظمتين للمؤتمر، فأشاد الدكتور العربي بوسلهام، رئيس شعبة الدراسات الإسلامية، بالجو العلمي الذي ساد أشغال المؤتمر، شاكراً كل من أسهم في إنجاح أعماله. وأعرب الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عن شكره لشعبة الدراسات الإسلامية، ولجامعة محمد الخامس، وللباحثين المشاركين في هذا المؤتمر. وختمت الجلسة بالدعاء.

وقد جاء في البيان الختامي للمؤتمر وتوصياته ضرورة استلهام تراث المفكرين والمصلحين في أرجاء العالم الإسلامي لصياغة مشاريع تجديدية، وبخاصة في مجال إصلاح التعليم وتجديد دراسة العلوم الإسلامية، ودعوة المعهد العالمي للفكر الإسلامي إلى الاهتمام بالحركة العلمية والثقافية بالغرب الإسلامي، ومدِّ جسور التواصل بين الجامعات ومراكز البحث في هذه المنطقة، ومناطق العالم الإسلامي الأخرى، وتوجيه اهتمام الباحثين وطلبة الدراسات العليا إلى أبحاث ودراسات تهتم بأعلام الإصلاح الفكري والاجتماعي المحدثين والمعاصرين.

عروض مختصرة

أسماء حسين ملكاوي

١. **دراسات في فن التحرير الصحفي في ضوء معالم قرآنية**، محمد فريد محمود عزت، جدة: دار الشروق، ٢٠٠٨م، ٤٧٢ صفحة.

تناول الكتاب بالدراسة والتحليل بعض جوانب فن التحرير الصحفي ذات الطبيعة الخاصة، والدلالات المهمة، والصلة الوثيقة بالمعالم القرآنية، بهدف إرشاد العاملين بمجال الصحافة إلى ما فيها من توجيهات وقواعد واضحة، بما يغني إنتاجهم، ويدعمه، ويعظم فائدته لدى القرّاء. يتكوّن الكتاب من أربعة أبواب، مقسّمة إلى اثنين وعشرين فصلاً. حملت الأبواب الأربعة العناوين التالية: "مفاهيم صحفية في ضوء معالم قرآنية"، و"الكتابة الصحفية في ضوء معالم قرآنية"، و"الموضوع الصحفي في ضوء معالم قرآنية"، و"من صفات الصحفي وواجباته في ضوء معالم قرآنية".

٢. **التفسير القرآني للتاريخ**، مظهر الدين صديقي، ترجمة وتحقيق: عبد الله سالم الزليتني، ليبيا: جامعة قاريونس، ٢٠٠٨م ١٨٤ صفحة.

رغم احتواء القرآن الكريم على بعض التعليقات على أحداث تاريخية؛ إلا أن دارسيه اتفقوا على أنه ليس كتاباً تاريخياً، أو معنياً بسرد الوقائع التاريخية. فالقرآن لم يبحث في تاريخ المعارك التي خاضها الرسول الكريم، لكنه علّق على طبيعة الصراع والنتائج المترتبة عليه، كما أشار القرآن الكريم إلى الصعوبات التي جابهت الرُّسل والأنبياء الذين خَلَوا، والمصير الذي لاقاه أولئك الذين رفضوا بإصرار الانصياع لهم. وفي هذا الخصوص يُعَلِّق القرآن على العادات الأخلاقية، ومواقف الأمم القديمة، وكل هذه التعليقات التي صاغها القرآن تضافرت وصنعت صورة كاملة، وقدمت لنا رؤية واضحة حول طبيعة العملية التاريخية. ويحاول صديقي، في كتابه هذا، تفسير التاريخ من خلال القرآن الكريم، ولم يفعل المؤلف أكثر من أنه رتّب هذه التعليقات

والملاحظات القرآنية، لبعض المفسرين الثقاة في تفسير القرآن الكريم وشرحه، وتضمّن الفصل الأخير، دراسة مقارنة للمفهوم القرآني للتاريخ، مع بعض الفلسفات الحديثة للتاريخ.

٣. **أبجدية القرآن من مملكة سبأ**، محمد عقل، بيروت: دار المحجة البيضاء للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٩م، ٣٠٢ صفحة.

الكتاب هو المحاولة العربية الأولى التي تثبت بالدليل العلمي أن الحرف العربي الشمالي (القرآني) يعود بأصوله إلى الخط المسندي-الحميري في جنوب اليمن. ويكشف أن هذه الأبجدية الجنوبية اليمنية، العمودية الحروف (١٢٠٠ق.م) تحولت إلى الأفقية عبر بناتها الشماليات: الثمودية واللحيانية والصفوية (٨٠٠ق.م-١٠٠ق.م)، فضلاً عن تضمنها حرف الضاد (ض) الذي تَسَمّت العربية باسمه. وهو غير موجود في "الساميات" كلها! وهذا ما يدحض مسلمات نظرية الأصل الفينيقي أو الآرامي للخط العربي. ويحقق البحث في النظام الأبجدي العربي وصوره ومعانيه، ويدقق في العلاقة الحركية بين الخط العربي واللغة العربية وجذورها الثلاثية اليمنية (١٥٠٠ ق.م)، ويؤكد بالأدلة والمقاربات أن أبجدية القرآن هي من مملكة سبأ. وأن عمر الحرف العربي يتعدى ٤٠٠٠ سنة.

٤. **عناية القرآن الكريم بحقوق الإنسان "دراسة موضوعية وفقهية"**، زينب عبد السلام أبو الفضل، تقديم: علي جمعة، عبد الحليم عويس، دمشق: دار الحديث، ٢٠٠٩م، ١١٠٤ صفحة.

يبحث الكتاب في حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية، انطلاقاً من النص القرآني تفسيراً وفهماً، واشتملت الدراسة على مقدمة وتمهيد، وتسعة فصول وخاتمة؛ إذ تطرق إلى تعريف الحق والواجب والعلاقة بينهما. أما الفصول التسعة فحملت العناوين التالية: الإنسان في القرآن، الحقوق الدينية للإنسان، الحقوق السياسية للإنسان، الحقوق الاجتماعية للإنسان، حقوق خاصة ببعض الفئات، حق العمل والتملك،

الحقوق البيئيّة والصحية للإنسان، حقوق غير المسلمين، تشريع العقوبات الرادعة لمنتهكي حقوق الإنسان.

٥. **المفهومات الأخلاقية–الدينية في القرآن،** توشيهيكو إيزوتسو، ترجمة وتحقيق: عيسى علي العاكوب: دار الملتقى، ٢٠٠٨م، ٤٠٨ صفحة.

هذا الكتاب دراسة دلالية متقدمة جداً لمعجم اللّغة الأخلاقية–الدينية في القرآن، أعدها مفكر مبدع من اليابان، متخصص في علم الكلام عند أهل الإسلام، ودارس متميز لمعاني القرآن. وقد دَرَسَ المؤلف فيه منظومة التعابير الأخلاقية الدينية القرآنية، أي التعابير المفتاحية الدائرة في فلك علاقة الإنسان بربه عزّ وجل. وينطوي على ثلاثة أقسام رئيسة؛ إذ حدد المؤلف في أولها مبادئ التحليل الدلالي الذي يمكّنه من مراقبة سلوك كل تعبير مفتاحي في هذه المنظومة في سياقات استعماله فعلياً في القرآن الكريم، وعالج في الثاني التغير الذي أصاب دلالات التعابير الأخلاقية في مرحلة الانتقال من دستور القبيلة إلى أخلاق الإسلام. وحاول في الثالث تحليل منظومة المفهومات الأخلاقية–الدينية في القرآن، بتطبيق المنهج الذي حدده في القسم الأول.

٦. **نحو منهج أمثل لتفسير القرآن الكريم،** أحمد بن محمد الشرقاوي، دمشق: طيبة الدمشقية للطباعة والنشر والتوزيع، مكتبة أضواء البيان، ٢٠٠٨م، ١١٢ صفحة.

يصنّف هذا الكتاب ضمن الدراسات المهتمة بالمناهج التجديدية في تفسير القرآن الكريم، ويتضمّن رؤية تركيبية تشمل ست عشرة خطوة، يراها المؤلف ضرورية لنصل إلى المنهج الأمثل، الذي يمكّنُنا من الانتفاع بالهداية القرآنية، والنهوض بالأمة الإسلامية، وهي كالآتي: استشعار خطر هذه المهمة الجليلة، والاستعانة بالله تعالى على فهم كلامه، والعيشُ فِي رِحَابِ القُرْآنِ، والدقة في النقل والتوثيق، ومراعاة مقاصد القرآن الكريم، وتنزيل الآيات على الواقع، والنظرة الكلية الشاملة، وإبراز جوانب الإعجاز العلمي مع مراعاة ضوابط البحث فيه، ومراعاة قواعد التفسير وأصوله، ومراعاةُ سماتِ الخطابِ القرآنيِّ وَتَنَوُّعِهِ، والتيسير، والأصالة والتجديد، وتجنب التعصب

المذهبي، وتجنب الإسرائيليات والموضوعات، وتجنب الاستطراد إلى ما لا صلة له بالتفسير، وتجنُّب الأخطاء التي وقع فيها بعضُ المفسرين.

٧. **علم السنن الإلهية: الإعجاز القرآني في الكون والخلق والعلم**، محمد الصادق بو علاق، بيروت: دار ومكتبة الهلال، ٢٠٠٨م، ٣٨٤ صفحة.

يدعو الكتاب إلى أولوية إدراك أمر "السنن الإلهية" والإيمان بأهميتها، وإجادة التعامل معها، لتسخيرها في طرح بديل إسلامي (فكري، ومنهجي، ومعرفي) بما يسد الفراغ المعرفي والمنهجي، الذي تتخبط فيه الأمة الإسلامية. ويرى أن التأصيل والتأسيس لعلم "السنن الإلهية" واجب مقدس، وأولوية متأكدة، وحاجة ملحة. ويناقش الكتاب أهم النظريات الموجودة على الساحة العلمية مثل: نظرية الانفجار الأعظم، ونظرية الاختلال، ونظرية النشوء والارتقاء لتشارلز داروين، ونظرية الخيوط العظمى، وقوانين إسحق نيوتن في الجاذبية، وغيرها، مبيناً نقاط ضعفها، ومواطن عجزها، ومكامن قوتها. والكتاب يمنح نظرة جديدة لطبيعة العلاقة بين الإنسان والكون والحياة، تكون مؤطرة بضوابط الإسلام، ومتناغمة مع المقاصد الشرعية الغراء.

٨. **في آفاق عولمة اللغة والتاريخ وفق المنظور القرآني ومسطرته- لغة آدم ولغة القرآن وأثرها في لغات العالم**، علاء الدين المدرس، العراق: دار الرقيم، ٢٠٠٨م، ٤٨٤ صفحة.

يستعرض الكتاب تاريخ الأنبياء وفق المعطيات القرآنية، ومحاولة تحليلها وتفسيرها بالاعتماد على المنهج العلمي، إلى جانب عرض الاستكشافات العلمية والآثارية الحديثة عليها، ضارباً بعرض الحائط ما جاء في التوراة من أساطير وقصص كتبت في العصور الغابرة. ويحاول الكتاب تسليط الضوء على جغرافية القرآن، كما رسمها القرآن الكريم، وما كشفه علماء الآثار، وما جاء في معطيات التاريخ في الأبحاث المعاصرة. يتضمن الكتاب مقدمة بعنوان: في آفاق عولمة اللغة والتاريخ، وأربعة أقسام تحمل العناوين التالية: الصلة بين مكة وعصر آدم، لغة آدم ولغة القرآن، جغرافية القرآن وتراث

الأنبياء، أثر لغة القرآن في اللغات الأوربية، وأُلحقت بالكتاب جداول توضح الصلة بين لغات العالم ولغة القرآن.

9. *Enlightenment Qur'an: The Politics of Translation and the Construction of Islam,* Ziad Elmarsafy, Oneworld Publications (May 1, 2009), 288 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**قرآنُ التّنوير: سياسةُ الترجمةِ وبناء الإِســلام**". شَـهِدَ عصرُ التّنوير الأوروبي وِلادةَ المجتمع الغربي الحديث وفِكره، فيما شكل أوّل ظاهرةِ نقدٍ واسعِ النطاق للمعتقدات والمؤسسات الدينية. ويحاول زياد المرصفي -الأستاذ المحاضر في قسم اللغة الإنجليزية في جامعة يورك في إنجلترا- مناقشة فكرة أن الـدين لا يـزال مؤثراً بشكل كبير في تلك الفترة. والمثير في فرضيته، أن الديانة التي كانت محل التساؤل والبحث آنذاك هي الديانة الإسلامية لا المسيحية! وقام المَرصفي – لإثبـات ذلـك- بتعقبٍ تاريخيٍّ لمراحل ترجمة القرآن الكريم في أوروبا خلال القرن الثامن عشر، وأوائل القرن التاسع عشر، وتوصل إلى أن عدداً من كبار الشخصيات التنويرية الأوروبيـة – بمن فيهم فولتير وروسو وغوته ونابليون- قد تأثروا في حركاتهم التنويرية بما في القرآن الكريم من إلهام وأفكار. وتكمن أهمية هذا الكتاب بما فيه من نتائج تضع الإسـلام في قلب أوروبا التنويرية، ويقدم رؤية للتفاعل بين الشرق والغرب خلال هـذه الحقبـة المحورية في تاريخ البشرية.

10. *Parenthood and Qur'anic Guidance: A 21st Century Perspective*, Syed Iftikhar Haider, AuthorHouse (February 24, 2009), 160 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**الوالِديّة والتّوجيه القرآني: رؤيـةٌ للقـرن الحـادي والعشرين**". يَهدفُ الكتاب إلى رصد المشاكل الوالدية في القرن الحادي والعشـرين، ويَعرِضُ بعض حلولها الممكنة في ضوء القرآن الكريم للعيش بسلام وانسجام وسعادة –

على الأقل- في بيوتنا، إن لم يكن في كامل هذا العالم الواسع. ويرى المؤلف سيد افتخار حيدر أن الوالِدَين في هذا الجيل -كغيرهم من الأجيال السابقة- يتحملون مسؤولية تعليم أولادهم وتوجيههم؛ إذ سيكونون-قريباً- آباء يفخرون بأنفسهم أمام أجيالهم القادمة. ويؤكد حيدر، على واجب بذل أقصى الجهود لاتباع التعليمات الإلهية، كما وردت في الكتب السماوية التي أرسلها الله إلى أنبيائه أجمعين.

11. *Revolutionary Ideology and Islamic Militancy: The Iranian Revolution and Interpretations of the Quran*, Najibullah Lafraie, Tauris Academic Studies (March 17, 2009), 256 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**العقيدة الثَّوريّة والجهاديّة الإسلامية: الثورة الإيرانية والتفسيرات القرآنية**". تَميلُ الحرب التي أطلقتها الولايات المتحدة على الإرهاب، إلى تحديد تطورات حاسمة في العالم الإسلامي، ضمن إطارِ التعريف الضيّق لما سُمّي بـ "الإرهاب الإسلامي". ويُخفِقُ هذا المنظور الجزئي والناقص في فَهْم الصلاتِ بين ما يحدُث اليوم، وما حصل في الثورة الإيرانية، التي قاتلت باسم الله، وبزعامة علماءِ الدينِ. وقد حاول نجيب الله لافراي -وزيرُ الدولةِ للشؤون الخارجية في أفغانستان بين عاميّ ١٩٩٢- ١٩٩٦- في كتابه دراسة آلية عمل العقائد الثورية؛ مطبقاً هذه الرؤى على القرآنِ الكريم، ومُفَسِّرِيهِ في طليعة الثورة الإيرانية. ومن خلال تحليل هذه النقاشات، تمكّن لافراي من تطوير مفهوم العقيدة القرآنية الثورية وتوضيحها. وتحديد الطرق المختلفة التي كَان يُستعملُ فيها القرآن للتعْبِئة والعمل في عام ١٩٧٩، وفي هذا فائدة في تقديم سياقات فهم الحركات الإسلامية اليوم.

12. *Striking Similarities Join the Quran and the USA Constitution*, Dr. Yousef M. Alkadi, Dorrance Publishing (March 17, 2009), 108 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**اكتشاف التشابهات المشتركة بين القرآنِ ودستورِ الولايات المتحدة الأمريكية**". يتفحّص يوسف القاضي -مدير مؤسسة الجليل للبحث

والتعليم- احتمالية أن يكون القرآن الكريم قد أثّـر في دستور الولايات المتحدة الأمريكية. ويَهدفُ من كتابه إلى تَعريف القارئِ بكَمٍّ التشابه والتماثل بين الدستور الأمريكي والقرآن الكريم؛ من خلال تحليل الوثائقِ التي تُشكّلُ أسس القانونِ الأمريكيِ والإسلاميِ، فوجد أن كليهما يهدفان إلى تنظيم حياة جمهور عالمي من الرّجال، والنساء، والأطفال، ويتشاركان في العديد مِن القضايا والمخاوفِ؛ من مثل: السلام والأمن، والحكم، والشُّهود وقول الحقيقة، والثقة واستحقاق الثقة، وحرية الاعتقاد، والتشارك، والأخوّة، وطريقة الحياة الديمقراطية (الشورى)، والمساواة، والمسؤولية، وحق الملكية، والحريَّة، والمواطَنة، والإنسانية، والمغفرة والصبر!

13. *The Moral World of the Qur'an (London Qur'an Studies)*, M. A. Draz, I. B. Tauris (January 20, 2009), 256 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**العالم الأخلاقي للقرآن الكريم**". يحلل هذا الكتاب - للمرة الأولى باللّغة الإنجليزية- النظرية الأخلاقية التي يستند إليها التشريع القرآني، من خلال تقديم تصنيف للآيات القرآنية المحددة، التي تناقش القضايا الأخلاقية. ويعرض الطرق التي وفّرها القرآن الكريم نظرياً وعملياً للرموز الأخلاقية التي يلتزم بها المسلمون حول العالم. وقد قسّم المؤلف تحليله إلى: مسح للمواقف القرآنية نحو القضايا الأخلاقية الأساسية للالتزام والمسؤولية، وقضايا علم النفس الأخلاقي؛ مثل الحافز والنية، بالإضافة إلى أمور الأخلاق الاجتماعية؛ مثل وظيفة القانون في المجتمع. ومن ثم يستكشفُ معاني المبادئ الأخلاقية الفردية، والمبادئ الأخلاقية العائلية، وتلك التي تخص المجتمع المدني، وعلاقة المبادئ الأخلاقية بفكرة الدولة.

14. *The Quran & Modern Science: Picture Illustrated Science from the Quran*, Mohamed Tawfik, AuthorHouse (January 6, 2009), 68 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**القرآن والعلم الحديث: صور للعلوم المُبيَّنة في القرآن** ". يَهدفُ الكيميائي والمدرس محمد توفيق من كتابه هذا، إلى إثبات الطبيعة

الإعجازية للقرآن الكريم؛ من خلال إطلاع القارئ على المواقع العلميـــة الدّقيقـــة في القرآن الكريم، مستخدماً التعليقات المفيدة والصور ذات العلاقة، ما يجعل هذا الكتاب متميزاً في طرحه لقضية العلم والدين، في مستوى جديد من الوضوح والتميز.

15. *The Provocative Qur'an (Book 1)*, Farooq Husayn MD (Author), Alice Peck (Editor), American Hegira; 1st edition (November 20, 2008), 312 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**القرآن المثير للتساؤلات (الكتـــاب الأول)**". يطـــرح الكتاب مجموعة من التساؤلات التي يواجهها كل منا في حياته اليومية، ويرى فـــاروق حسين –وهو طبيب باكستاني مقيم في الولايات المتحدة– أن إجاباتنا عليها تنطـــوي على قدر كبير من التحيّز، الذي يبعدنا عن الحقيقة. وينقسم الكتاب إلى ثلاثة أقسام، كل منها يستخدم النص القرآني محفِّزاً للتفكير في مُثُلِ الفضيلة، ما يجعل مـــن القـــرآن الكريم وما فيه من حكمة؛ مرشداً لبناء الذات الإنسانية في الاتجاه الإيجابي، وفي توحيد البشرية، وإزالة العوائق المزيّفة التي تَفصِلُ بين البشر. ويرى المؤلف أنه، رغم اتســـاع شُقة الجدل بين البشرية، إلا أن القرآن الكريم، هو الكتاب الوحيد الذين استعمل إثارة الأسئلة، من أجل التوفيق بين الشعوب، بطرقٍ عمليّة لا نظرية، تصالحية لا جدليـــة، توافقية لا خلافية. ويرى حسين أن علاج نظرتنا إلى العالم؛ هي خطوة أولى نحو علاج عقولنا وأجسامنا.

16. *Textual Relations in the Qur'An: Relevance, Coherence and Structure*, Salwa M.S. El-Awa, Routledge, 2nd edition, July 28, 2009, 182 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**العلاقات النّصِّية في القرآن: العلاقـــة، والتماســـك، والبِنية**". تَبنّى هذا الكتاب منهجية جديدة لقراءة النصوص القرآنية من خلال استخدام نظرية الوُرُود (Relevance Theory) في علم اللّغة؛ إذ بدأ بلمحـــة تاريخيـــة عـــن

المحاولاتِ السابقة للرّد على سؤال التماسك (coherence) في القرآن، ومدخل إلى النظرية اللُّغوية المستخدمة في التحليل، وقدّم دراستين تفصيليتين لسورتين قرآنيتين مختلفتين، لكل منها مجموعة من الملامح النصية، لتسليط الضوء على سمات المنهجية المختلفة. ويقترح الكتاب تفسيراً جديداً لبنية النص القرآني، منطلقاً من حجة أن السُوَر الطويلة لديها بنية يمكن توضيحها من خلال آليات الاتصال الشفوي الإنساني. ويقدم الكتاب كذلك أفكاراً مفيدة حول مناهج التحليل، وآليات بنية النص القرآني وديناميّاته، من خلال تحليل تدريجي منظم للعملية الإدركية المتضمنة في الاتصال الشفوي وفهم النص.

17. *The Crucifixion and the Qur'an: A Study in the History of Muslim Thought*, Todd Lawson, Oneworld Publications, March 2009, 256 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**صَلْبُ المسيح والقرآن: دراسة في تاريخ الفكر الإسلامي**". يعتقد كثير من المسلمين والمسيحيين، أن القرآن نفى حادثة صَلْب المسيح- أحد أقدس المعتقدات المسيحية- وقد ورد هذا النفي في آية واحدة فقط من القرآن الكريم: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾ (النساء: ١٥٧) وخلافاً للاعتقاد السائد، كان تفسير هذه الآية موضع نقاش محتدم بين المسلمين لقرون عدة، حسبما يرى تود لاوسن -أستاذ مشارك في قسم حضارات الشرق الأوسط والأقصى في جامعة تورنتو- الذي قدّم ما يُعدّ أول كتابٍ مكرس لدراسة هذه المسألة، منقباً بعمق في المصادر العربية المُهملة، ودارساً للمراحل التاريخية، والمدارس الفكرية الإسلامية المختلفة؛ من السُّنة إلى الصوفية، محاولاً كشف النقاب عن هذا النزاع الذي يفصل بين اثنتين من الديانات الكبرى في العالم. والكتاب يحتوي على أربعة فصول تناولت القضايا التالية: السياق القرآني، تفسير ما قبل الطبري، التفسير الكلاسيكي، التطورات الحديثة.

18. *The Seal To What Was Revealed: A Qur'anic Approach to Exegesis*, Hussain Ayad, Outskirts Press (January 23, 2009), 148 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**تأكيد ما تمّ كشفُه: النّهج القرآني في التفسير**". يهدف الكتاب إلى إعادة الاعتبار لعلم التأويل عن طريق استكشاف جذوره، وتوضيح أهميته؛ إذ تعرّض موضوع تأويل القرآن الكريم للجدل من قبل فئات عدة، وفي فترات زمنية محددة؛ فقد حاول بعضهم تأويل القرآن الكريم من خلال التقاليد المروية عن النبي عليه الصلاة والسلام ومن جاء بعده، ورفض غيرهم أيّ تأويل للقرآن الكريم من خلال القرآن نفسه، في حين استخدم آخرون الدليل التجريبي من العلوم الطبيعية في هذا الخصوص، حتى إن بعضهم حاول التقريب بين آيات القرآن وفلسفات الإغريق والحضارات القديمة، التي كانت تُعدُّ متقدمة في زمنها. هذه الأفكار المتناقضة حول القرآن الكريم إلى جانب ما تعرّض له القرآن من إهمال في فترات زمنية أخرى، أدى- برأي المؤلف حسين إياد- إلى تعثّر التقدم في العالم الإسلامي، ووقوع المسلمين في براثن التخلف الحضاري.

قواعد النشر وتعليمات إعداد البحوث

- يشترط في البحث أن يتوافق مع أهداف المجلة ومحاورها، وأن يتراوح حجمه بين ستة آلاف – عشرة آلاف كلمة مع الهوامش، وأن لا يكون قد نُشر أو قدّم للنشر في أي مكان آخر. والمجلة غير ملزمة بإعادة الأبحاث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

- تنظم مادة البحث ضمن **مقدمة** مناسبة حوالي خمسمائة إلى ألف كلمة تتضمن بيان موضوع البحث وأهدافه وأهميته وطبيعة الأدبيات المتوافرة حوله. **وخاتمة** بنفس الحجم تتضمن خلاصة البحث وأهم نتائجه وتوصياته. والمقصود بخلاصة البحث هنا هي فكرة مركزة لمجمل الأفكار الأساسية التي يود الباحث أن يتجه تفكير القارئ إليها، والمقصود بالنتائج الإضافة المعرفية التي تمثل قمة البحث وأفضل عطاء لصاحبه في موضوع البحث. والمقصود بالتوصيات بيان الأسئلة التي أثارها البحث وحاجتها إلى إجابات عن طريق مزيد من البحوث، وكذلك بيان القرارات التي تقتضي من المعنيين بأمرها الأخذ بها إصلاحاً للواقع. أما **جسم البحث** الرئيسي فتنظم مادته في عدد من الأقسام ٣-٥ مع عناوين فرعية مناسبة لكل قسم مرقمة بكلمات: أولاً، وثانياً، وثالثاً... وإذا لزم تقسيم أي عنوان إلى عناوين فرعية فإنها ترقم بأرقام ١و٢ و٣

- يعطى صاحب البحث المنشور عشر فصلات (مستلات) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، دون الحاجة إلى استئذان صاحب البحث.

- يكون التوثيق في مجلة "إسلامية المعرفة" على الوجه التالي:
  - الالتزام بقواعد التوثيق المعمول بها في المجلة.
  - توثيق الآيات القرآنية بعد نص الآية مباشرة في المتن وليس في الهامش ويتم ذلك بين قوسين مع وضع اسم السورة تليها نقطتان رأسيتان ثم رقم الآية؛ مثال: (البقرة: ٨٧-٧٩)
  - توثق الأحاديث الشريفة بالرجوع إلى كتب الحديث المطبوعة بالإشارة إلى الكتاب المطبوع وبعد ذلك استكمال جميع المعلومات الببلوغرافية من دار نشر، إلى مكان النشر..
  - عند توثيق الكتب أو المجلات يتم التركيز على البدء بالاسم الأخير للمؤلف واستكمال بيانات التوثيق الببلوغرافية بما فيها بلد النشر والكتاب ودار النشر، وسنة النشر وأرقام الصفحات والجزء الذي أخذت منه المعلومة، مع ضرورة إبراز عنوان الكتاب أو المجلة بالخط الأسود الغامق.

قسيمة اشتراك في إسلامية المعرفة

أرجو قبول/ تجديد اشتراكي بـــ (......) نسخة اعتباراً من العدد (......) ولمدة (......) عام.

طيه صك/ حوالة بريدية بقيمة ....

إرسال فاتورة ....

الاسم ....

العنوان ....

....

التوقيع .... التاريخ ....

الاشتراك السنوي

للأفراد ٥٠ دولاراً – للمؤسسات ١٠٠ دولار أميريكي

التسديد

عن طريق شيك مصرفي مسحوب على أحد المصارف الأجنبية لأمر:

المركز اللبناني للأبحاث والدراسات الحضارية (LCCRS)

كورنيش المزرعة – شارع أحمد تقي الدين – بناية كولومبيا سنتر (قسم أ) طابق رابع

بيروت – لبنان

الهاتف والفاكس: ٠٠٩٦١١٧٠٧٣٦١

أو تحويل المبلغ إلى العنوان التالي:

LCCRS – Bank Audi, Bechara Khoury – Beirut
Acc. No: 58280546100206201

سعر العدد:

لبنان: ٥٠٠٠ ل.ل، سوريا: ٧٥ ل.س، الأردن: ١,٥ دينار، العراق: ١٠٠٠ دينار، الكويت: ١,٥ دينار، الإمارات العربية: ٢٠ درهم، البحرين: ١,٥ دينار، قطر: ٢٠ ريالاً، السعودية: ١٠ ريالات، اليمن: ١٥٠ ريالاً، مصر: ٤ جنيهات، السودان: ٦٠٠ جنيه، الصومال: ٢٠ شلناً، ليبيا: ٣ دنانير، الجزائر: ٥٠ دينار، تونس: ديناران، المغرب: ٣٠ درهماً، موريتانيا: ٢٥٠ أوقية، قبرص: ٣ جنيهات، الاتحاد الأوروبي: ٥,٥ يورو، بريطانيا: ٤ جنيهات، أمريكا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.